MICHEL QUESNEL y PHILIPPE GRUSON (DIRS.)

La Biblia y su cultura



Antiguo Testamento

Sal Terrae

La Biblia y su cultura

Colección «PRESENCIA TEOLÓGICA»

115 / 1

MICHEL QUESNEL Y PHILIPPE GRUSON
(directores)

La Biblia y su cultura

Antiguo Testamento

Editorial SAL TERRAE
Santander

Título del original francés:
La Bible et sa culture.
Ancien Testament

Traducción:
Ramón Alfonso Díez Aragón
Gregorio de Pablos Otero

Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: 942 369 201
E-mail: salterrae@salterrae.es
www.salterrae.es

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN de la obra completa: 84-293-1434-2
ISBN de este volumen: 84-293-1435-0
Depósito Legal: BI-53-02

Fotocomposición:
Sal Terrae – Santander
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. – Bilbao

PRESENTACIÓN GENERAL

DE la Biblia se habla mucho actualmente y no sólo entre los creyentes que han redescubierto su interés para profundizar su fe en el Dios único, sino también en las escuelas, colegios y universidades. Sobre ella se escriben libros, se hacen CD-ROM, obras teatrales y películas. Son ya multitud los sitios de Internet que le están consagrados. Se dice que es el libro más vendido del mundo, aunque no necesariamente el más leído.

UNA OBRA ORIGINAL

La Biblia y su cultura es una obra que tiene simultáneamente características de manual de introducción a la Biblia y de enciclopedia bíblica. Redactada por exegetas* profesionales, seleccionados entre los mejores biblistas francófonos, su objetivo es proporcionar, a cuantos no les asustan los libros, medios para leer y apreciar los textos bíblicos. Está escrita con un lenguaje sencillo, accesible a todas las personas con un grado medio de formación y a los jóvenes estudiantes; se han reducido todo lo posible los términos técnicos y, cuando es necesario usarlos, se explican. Puede leerse toda seguida o por capítulos o párrafos, según se necesite, y también puede ser consultada utilizando sus índices.

En esta obra se presenta la Biblia, en primer lugar, como un monumento cultural, que es indispensable conocer si se quiere comprender algo, al menos, de la cultura de los países que ella ha marcado profundamente: Oriente Próximo, Europa, América y, más recientemente, Oceanía, África y algunos países de Extremo Oriente. ¡Cuántos lectores de libros y periódicos, personas que visitan iglesias y museos, oyentes de piezas musicales con canto, experimentan dificultades de comprensión porque encuentran alusiones a la Biblia de

la que apenas conocen nada! Al abrir vías de acceso a la Biblia y a su cultura esta obra puede facilitar una mejor familiaridad con un mundo que se refiere constantemente a la Biblia, muchas veces incluso sin mencionarla.

La Biblia es también un monumento cultural porque está marcada por la historia y las costumbres de las regiones del mundo en que nació, las del país de los judíos o Tierra Santa, cuyos límites se corresponden, más o menos, con los del moderno Estado de Israel y los territorios palestinos. Los textos bíblicos más antiguos tienen alrededor de tres mil años y los más recientes unos dos mil. Esta doble distancia, geográfica e histórica, contribuye a la dificultad de abordar los textos bíblicos. Tanto en el texto seguido de este libro como en sus recuadros, se proporcionan todas las indicaciones que pueden ayudar a franquear esas distancias.

Finalmente, en los dos volúmenes de esta obra presentamos la Biblia como el libro de los creyentes, judíos (el primer volumen) y cristianos (los dos volúmenes). Los autores de *La Biblia y su cultura*, especialistas en historia y en el estudio de textos antiguos, son también en su mayoría creyentes: judíos, protestantes y católicos; muchos de ellos son sacerdotes o pastores. Tienen en cuenta el hecho de que la Biblia ha alimentado la fe de las grandes religiones para las que es Palabra de Dios, Escritura santa. La teología –el discurso sobre Dios– se ha alimentado de la Biblia y sigue haciéndolo. Los redactores de la Biblia, muy numerosos y anónimos en su mayoría, eran creyentes que testimoniaron sus experiencias religiosas, y la tradición judía y cristiana estima que redactaron sus obras bajo la inspiración del Espíritu Santo. No tener esto en cuenta sería no respetar los textos. Pero esta perspectiva creyente no es para alejar de la Biblia a los no creyentes o agnósticos. Es simplemente un plus del que podrán beneficiarse los lectores que sean creyentes.

Dos volúmenes que forman un todo

La importancia del tema abordado nos ha obligado a componer dos volúmenes. Muchos manuales bíblicos en dos volúmenes presentan, en el primero, el Antiguo Testamento y, en el segundo, el Nuevo Testamento. *La Biblia y su cultura* sigue *grosso modo* esa división, pero con una importante particularidad.

En efecto, para los lectores de la Biblia cristiana los dos Testamentos no son dos hojas equivalentes, como si ambas se sucedieran sencillamente la una a la otra. El Antiguo Testamento se redactó a lo

largo de unos mil años, el tiempo de la historia judía que va desde la entrada de los hebreos en la Tierra prometida hasta la conquista de Palestina por los romanos. Para los judíos es la única Escritura que merece este nombre. Y el pensamiento judío ha continuado a lo largo de los siglos, sin relacionarse con el pensamiento cristiano. La idea, extendida en determinados ámbitos cristianos, de que el cristianismo sucede pura y simplemente a la religión judía es falsa, también cuando se la utiliza en teología cristiana. La Iglesia* no reemplaza a Israel.

En cuanto al Nuevo Testamento, fue redactado en un periodo de tiempo mucho más breve, algo menos de un siglo. No está vinculado a una larga historia, sino a un acontecimiento único: la vida y muerte de Jesús de Nazaret, que era judío y cuya religión era el judaísmo*.

CÓMO SE PRESENTA ESTE LIBRO

Los dos volúmenes de *La Biblia y su cultura* forman un todo, como también la Biblia es un todo. Con frecuencia remitiremos de un volumen al otro. Pero cada volumen tiene su identidad y su autonomía. El primero está consagrado a la Biblia judía, que los cristianos llaman Antiguo Testamento o Primer Testamento. El segundo está consagrado a Jesús y al Nuevo Testamento.

La base de los dos volúmenes es un **texto seguido** de introducción a los libros bíblicos, porque la Biblia es una biblioteca más que un libro propiamente dicho; en él citaremos numerosos **textos bíblicos**, en cursiva cuando se trate de citas amplias. Hemos escogido esta forma para que el lector de estos volúmenes pueda iniciarse sin tener que consultar una Biblia. Así que no es necesario tener una Biblia para utilizar provechosamente esta obra.

Además del texto seguido, numerosos **recuadros** permiten aclarar los pasajes bíblicos que se presentan, proporcionando indicaciones complementarias. Estos recuadros son de distintas clases:

- **Biblia**: son textos extraídos de la Biblia, unos más antiguos, otros más recientes, que merecen ser relacionados con los pasajes que va tratando el texto seguido.
- **Documento**: presentación de textos de la antigüedad, costumbres, formas de vida, necesarios para la adecuada comprensión de un pasaje. Con frecuencia pertenecen a culturas vecinas a la bíblica: mesopotámica, egipcia, griega, romana. También se encontrarán en ellos citas de documentos apócrifos judíos o cristianos.
- **Referencia**: presentación sintética, en pocas líneas, de un tema o de una noción abordados por la Biblia (por ejemplo: Vida y muerte en la Biblia; Demonios y exorcismos) o respuestas a preguntas, religiosas la mayor parte de las veces, que se plantea el lector de la Biblia (por ejemplo: ¿Son compatibles ciencia y fe? ¿Fundó Jesús una Iglesia?).

Los dos volúmenes contienen, además, **ilustraciones fuera de texto** y **mapas** y **planos** al final. Con sus explicaciones estos documentos visuales constituyen un complemento al texto seguido y a los recuadros, para la comprensión de la Biblia y de su cultura.

Las **llamadas** [entre corchetes] invitan a pasar de un capítulo a otro cuando están vinculados entre sí. Los términos técnicos que se explican en el glosario, apéndice 5, están señalados con un asterisco (*) la primera vez que aparecen en cada capítulo.

Por último, el **Índice general**, el **Índice de textos citados**, el de **nombres propios** y el **analítico** permiten circular por las páginas del libro al ritmo de los centros de interés del lector.

De donde se sigue que el Nuevo Testamento no puede leerse independientemente del Antiguo, al que se refiere constantemente y al que proporciona su consistencia histórica; y también se sigue que Jesús es el eslabón indispensable que permite pasar del Antiguo al Nuevo Testamento, puesto que este último se refiere constantemente a Jesús y los cristianos consideran que Jesús cumple* las Escrituras judías.

Esta convicción teológica rige el plan de conjunto que constituyen los dos volúmenes de esta obra. El primero está dedicado por entero al Antiguo Testamento. El segundo se subdivide en dos partes: la primera consagrada a Jesús, la segunda a los escritos del Nuevo Testamento, presentados libro por libro y autor por autor.

Esperamos que, así concebida, *La Biblia y su cultura* resulte cercana a los interrogantes, culturales y religiosos, de los lectores de este tercer milenio que está comenzando, y que ayude a darles respuesta. Les aconsejamos que retomen estos volúmenes siempre que quieran iluminar preguntas que se hagan. Les deseamos una lectura enriquecedora y agradable.

M. Q. – Ph. Gr.

¿QUÉ ES EL ANTIGUO TESTAMENTO?

ESTA gran colección de libros judíos siempre ha fascinado –y también incomodado– a los cristianos, que a veces la contraponen al «Evangelio», su libro propio. Con mucha frecuencia en nuestras culturas europeas, y especialmente en los países católicos, se la llama «Biblia». Aunque esta denominación es inexacta –porque «Biblia» es un término cristiano que designa el conjunto de los dos Testamentos–, las relaciones contradictorias de atracción y de repulsión hacia los libros judíos se mantienen desde hace veinte siglos. ¿No se deben, en definitiva, a las complejas relaciones que a la vez unen y separan a judíos y cristianos? Los discípulos de Jesús saben perfectamente que su maestro era un judío que leía y oraba esas Escrituras, pero consideran que fundó otra religión, que unas veces es heredera del judaísmo y otras se opone a él. Descubrir el Antiguo Testamento es aceptar la superación de las polémicas y los prejuicios –a veces homicidas– y tratar de comprender el fundamento religioso de las culturas occidentales.

Estos libros judíos, a menudo reinterpretados por los cristianos, han proporcionado una gran cantidad de imágenes y de relatos que han enriquecido el imaginario de nuestros antepasados, del que nosotros somos herederos. Hasta el Renacimiento, nuestros antepasados conocían mejor la «Historia sagrada» que la historia de su propio reino y sabían reconocer a los grandes personajes del Antiguo Testamento, en los pórticos y las vidrieras de las iglesias, gracias especialmente a los «misterios» representados en ellos. Nosotros ya no asistimos a esos misterios medievales, pero la escolarización general, la difusión del libro, el desarrollo de los medios de comunicación y hasta el turismo, ¿no nos permiten hoy hacer mucho más que eso? El Antiguo Testamento está siempre a nuestra disposición para que lo leamos.

Un buen día de los años 30, en el camino de Jerusalén a Gaza, un peregrino etíope que regresaba a su país, sentado en su carro, leía las Escrituras. Felipe, que caminaba a su lado, le oyó leer al profeta

Isaías. *Le preguntó: «¿Entiendes lo que vas leyendo?». Él respondió: «¿Cómo puedo entenderlo si nadie me hace de guía?». Y rogó a Felipe que subiese y se sentase con él* (Hch 8,30-31).

¿UN VIEJO TESTAMENTO?

Antiguo Testamento es el nombre que los cristianos dan al conjunto de los libros que forman las Escrituras santas o la Escritura del pueblo judío. Este nombre viene de un texto de san Pablo sobre la lectura de las Escrituras por los judíos: «En efecto, hasta el día de hoy permanece ese mismo velo en la lectura del Antiguo Testamento, [...] siempre que se lee a Moisés, un velo está puesto sobre sus corazones» (2 Co 3,14-15). Un poco antes Pablo ha hablado de una «nueva alianza» (v. 6). El término «alianza», *diatheke* en griego, se tradujo por *testamentum* en latín, y de ahí procede «testamento» en nuestra lengua. Este término no designa aquí las últimas voluntades de alguien, sino la disposición legal que él decide libremente en favor de otra persona. Éste es el sentido que los judíos dieron a la Alianza decidida por Dios en su favor, en tiempos de Moisés. Los cristianos escogieron estas dos expresiones para distinguir las dos etapas de la historia bíblica: la antigua Alianza con Israel, a partir de Moisés, y la nueva Alianza a partir de Jesucristo.

Pero la oposición habitual entre «antiguo» y «nuevo» podría hacernos pensar que el Nuevo Testamento anula y reemplaza al Antiguo Testamento; esto sería absolutamente falso. Los pocos cristianos que, como Marción en el siglo II, pensaron así fueron siempre condenados.

REFERENCIA

LA LECTURA DE LAS REFERENCIAS

Para indicar la referencia de un texto preciso, se da la abreviatura del libro, después el número del capítulo y, tras una coma, el del versículo. Si se indican varios versículos que se siguen, sus números están unidos por un guión, pero si no se siguen aparecen separados por un punto. Siempre se indica el último versículo «incluido», y no el número del versículo siguiente, aunque parezca servir de límite al texto indicado.

Se leerá así:

Gn 2,7 = libro del Génesis, capítulo 2, versículo 7.

Ex 12–15 = libro del Éxodo, del capítulo 12 al capítulo 15 (incluido).

Is 9,1-6 = libro de Isaías, capítulo 9, versículos 1 a 6 (incluido).

Sal 8,2.10 = Salmo 8, versículos 2 y 10 (incluido).

Sb 7,22–8,1 = libro de la Sabiduría, desde el capítulo 7 versículo 22 al capítulo 8 versículo 1 (incluido).

La lista alfabética de todos los libros de la Biblia y de sus abreviaturas está en el Apéndice 6 [*véase* p. 548].

Los cristianos no han dejado nunca de leer la «Historia sagrada» y de orar los Salmos. Así pues, sería más exacto hablar de «Primer» Testamento y de Nuevo Testamento. En efecto, Cristo no abolió la alianza entre Dios y el pueblo de Israel, el pueblo elegido: «Porque los dones y la vocación de Dios son irrevocables» (Rm 11,29).

UNA BIBLIOTECA

El Antiguo o Primer Testamento es una verdadera biblioteca. La lista oficial de estos libros reconocidos como inspirados por Dios se llama «canon», es decir, la norma (el término es de origen cristiano). Esta lista fue fijada por los judíos, hacia finales del siglo I d.C., y contiene 39 libros que forman la «Biblia hebrea». Estos libros están divididos en tres grupos desde el año 200 a.C. aproximadamente: el Prólogo del Sirácida los enumera: «la Ley, los Profetas y los escritos».

– **La Ley** (*nomos* en griego, mientras que *torah* en hebreo significa «instrucción, enseñanza») comprende los cinco libros (en griego «Pentateuco») atribuidos a Moisés: *Génesis*, *Éxodo*, *Levítico*, *Números* y *Deuteronomio*. El primero narra los orígenes de la humanidad y la historia de los patriarcas Abrahán, Isaac, Jacob y José. Los otros cuatro contienen los relatos del Éxodo: la salida de Egipto con Moisés y la travesía por el desierto, pero sobre todo las leyes dadas

REFERENCIA

LOS NOMBRES DIVINOS

En el Antiguo Testamento, Dios, el Dios de Israel, puede ser designado con diferentes nombres. En hebreo, los dos nombres divinos más frecuentes son *'Elohim* (2.596 veces) y YHWH (6.809 veces).

– ***'Elohim*** significa «Dios» y siempre se traduce con este término.

– ***YHWH*** es el nombre propio del Dios de Israel, revelado a Moisés:

Contestó Moisés a Dios: «Si voy a los israelitas y les digo: "El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros", y ellos me preguntan: "¿Cuál es su nombre?", ¿qué les responderé?». Dijo Dios a Moisés: «Yo soy el que soy». Y añadió: «Así dirás a los israelitas: "Yo soy" me ha enviado a vosotros. [...] El SEÑOR, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Éste es mi nombre para siempre, por él seré recordado generación tras generación» (Ex 3,13-15).

Pero como en hebreo antiguo sólo se escribían las consonantes, la vocalización del nombre YHWH no es segura. Contrariamente a la *Biblia de Jerusalén* –cuya traducción citamos–, que vocaliza este nombre con la forma «Yahvé», nosotros traducimos este nombre divino por «el SEÑOR» (en versalitas, como en la *Traduction Oecuménique de la Bible*, la TOB). De esta forma seguimos a la vez la tradición judía, que no pronuncia nunca este nombre, sino que lo reemplaza por *'Adonay*, «el Señor», y la tradición cristiana, que siempre lo ha traducido por «Señor»: *Kyrios* en griego o *Dominus* en latín.

por Dios en el Sinaí, al concluir la Alianza con Israel. La Torá es la parte principal de la Biblia judía.

– **Los Profetas** (en hebreo: *Nebi'im*) agrupan dos clases de libros. En primer lugar, los que narran la *historia de Israel* desde su entrada en la Tierra prometida (hacia 1200) hasta el destierro (587): son los libros de *Josué, Jueces, Samuel* y *Reyes*. Los dos últimos han sido divididos en dos partes (1 y 2 Samuel; 1 y 2 Reyes).

En segundo lugar, los libros que contienen *las palabras de los profetas*, sus oráculos: tres libros mayores que llevan los nombres de los profetas *Isaías, Jeremías* y *Ezequiel*, y después un conjunto de doce libros menores, de donde procede el término de «profetas menores»: *Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías* y *Malaquías*.

– **Los escritos** (en hebreo: *Ketubim*). Bajo este nombre se encuentran oraciones: *Salmos* y *Lamentaciones*, pero sobre todo libros sapienciales: *Job, Proverbios, Cantar de los cantares, Qohélet* (o *Eclesiastés*), y una serie de relatos, unos históricos: *Esdras, Nehemías, Crónicas*, y otros novelados: *Rut, Ester, Daniel*.

– A estos tres grupos hay que añadir un cuarto grupo: el de los **deuterocanónicos**. Se trata de siete libros judíos conservados en griego y, por tanto, mantenidos en la Biblia cristiana, pero ausentes en las Escrituras judías. Esto hace que el número total de libros pase de 39 a 46. Los católicos los llaman deuterocanónicos (es decir, del «segundo canon»: la lista griega), pero los protestantes los denominan «apócrifos». Entre estos siete libros suplementarios se encuentran dos libros de narraciones históricas: *1 y 2 Macabeos*, dos relatos novelados: *Judit* y *Tobías*, y tres libros sapienciales: *Sabiduría* (*de Salomón*), *Sirácida* (o *Eclesiástico*) y *Baruc*. En los libros impresos, estos siete libros aparecen unas veces dispersos entre los otros –como en la Biblia latina, la Vulgata– y otras reagrupados al final del Antiguo Testamento. La mayor parte de las biblias protestantes no los contienen.

TRES LENGUAS EN EL CURSO DE UN MILENIO

Terminemos esta presentación del Antiguo Testamento precisando que estos 47 libros fueron redactados durante un periodo de unos diez siglos: desde los primeros escritos, en la corte de David y Salomón, hasta el libro de la Sabiduría, en Alejandría, algunos decenios antes de nuestra era. Añadamos que muchos relatos sobre los periodos antiguos (los patriarcas, los jueces, etc.) pudieron ser

transmitidos oralmente durante varios siglos, con ocasión de las fiestas en los santuarios locales.

La mayor parte de los libros fueron escritos en *hebreo*, incluso después del destierro (siglo VI), cuando la lengua franca de todo el imperio persa era el *arameo*. Algunos libros fueron escritos en esta lengua, especialmente una parte de los libros de Daniel y Esdras. En el Apéndice 2 de este volumen [*véase* p. 521] se ofrece una presentación de estas dos lenguas. Finalmente, los siete libros deuterocanónicos fueron escritos en *griego* o traducidos a esta lengua, que fue la de los reinos helenísticos, a partir del año 300 aproximadamente. En efecto, desde el siglo III, los judíos tradujeron sus Escrituras al griego: reciben el nombre de «la Biblia de los Setenta» o, de manera más breve, «los Setenta». Naturalmente, los cristianos de lengua griega utilizaron esta traducción judía del Primer Testamento, ocasionando por otra parte su abandono por los judíos. En el Apéndice 2 del segundo volumen, *Jesús y el Nuevo Testamento* [*véase* p. 566], se ofrece una presentación del griego bíblico.

EL PLAN DE ESTA OBRA

En lugar de seguir el orden de los libros del Antiguo Testamento (que, por otra parte, difiere según las traducciones –véase el recuadro de la página 16–), hemos decidido seguir todo lo posible el orden cronológico, es decir, la historia de Israel, que es el mejor hilo conductor para la lectura de la Escrituras. Esta historia se divide en cuatro grandes partes.

1. Los orígenes y los patriarcas

La importancia del libro del Génesis es tan grande que constituye el objeto exclusivo de esta primera parte. En efecto, sus relatos fundadores sobre los orígenes de la humanidad y sobre los patriarcas no pertenecen todavía a la historia de Israel, pero tienen relaciones muy particulares con la historia y deben ser leídos en su perspectiva propia.

2. El Éxodo y las tribus de Israel

Las tradiciones sobre el pueblo de Israel empiezan realmente con el acontecimiento que marca su nacimiento: la salida de Egipto, narrada en el libro del Éxodo y desarrollada en los otros tres libros que contienen leyes: Levítico, Números y Deuteronomio. A este periodo, que constituye una suerte de «prehistoria» de Israel, pertenecen igualmente las tradiciones sobre la instalación de las tribus en Canaán y sobre el periodo de los jueces, es decir, del siglo XIII al XI aproximadamente.

3. Los dos reinos

La tercera parte cubre todo el periodo de la monarquía, desde Saúl hasta el destierro en Babilonia, es decir, del siglo IX al VI. Es el periodo mejor documentado en las tradiciones bíblicas, gracias a los anales de los reinos de Israel y de Judá utilizados en los libros de los Reyes. El estudio histórico se completará con el de las tres grandes instituciones: *los sabios* y el rey, *los sacerdotes* y el culto y, finalmente, *los profetas*.

4. Bajo los persas, los griegos y los romanos

La última parte presenta la vida de Israel desde el fin del destierro hasta las proximidades de la era cristiana. Como en la parte anterior, al estudio histórico de los periodos persa (539-332), griego (332-63) y romano (después del año 63 a.C.), le sigue el estudio de las instituciones y grandes corrientes del judaísmo: la Torá y el Templo, el fin del profetismo y la reflexión teológica de los sabios. Al final se dedican dos capítulos a las dos realidades centrales del judaísmo que se desarrollaron en los siglos anteriores al comienzo de nuestra era: la Sinagoga y el libro de los Salmos.

PH. GR.

REFERENCIA

EL ANTIGUO TESTAMENTO DE LAS BIBLIAS CATÓLICAS

La clasificación de los libros del Antiguo Testamento presentada a continuación es seguida por algunas biblias –la *Traduction Oecuménique de la Bible* (*TOB*), la Bible d'Osty, la Bible de la Pléiade y las biblias protestantes–, pero muchas biblias católicas, como la *Biblia de Jerusalén* (*BJ*), han conservado la clasificación de las primeras biblias cristianas, la de los Setenta (las Escrituras judías traducidas al griego), retomada después por la Biblia latina, la Vulgata. En ella los libros del Antiguo Testamento son clasificados en cuatro partes: el ***Pentateuco***, los ***Libros históricos***, los ***Libros poéticos*** y los ***Libros proféticos***. Las principales diferencias con respecto a la «Biblia hebrea» se centran en tres puntos.

1. Los ***libros históricos***, reagrupados después de los «Profetas anteriores» (*Josué*, *Jueces* + *Rut*, *Samuel* y *Reyes*), son: *Crónicas*, *Esdras* y *Nehemías*; tres novelas breves: *Tobías*, *Judit* y *Ester*; y, finalmente, los dos libros de los *Macabeos*.

2. Los ***Libros poéticos*** y sapienciales (o de la sabiduría): *Job*, *Salmos*, *Proverbios*, *Qohélet* (o *Eclesiastés*), *Cantar de los cantares*, *Sabiduría* y *Sirácida* (o *Eclesiástico*).

3. Los ***Libros proféticos*** (= los «Profetas posteriores») están colocados al final, justo antes del Nuevo Testamento, anunciado por ellos. Los tres profetas «mayores» *Isaías*, *Jeremías* y *Ezequiel* van seguidos por *Daniel* y, después, por los doce profetas «menores» (*Oseas*, *Joel*, *Amós*, etc.). Además, se ha vinculado a *Jeremías* el libro de las *Lamentaciones* y *Baruc*.

Los libros deuterocanónicos se reparten según sean históricos o narrativos (*Tobías*, *Judit* y *Macabeos*), poéticos (*Sabiduría* y *Sirácida*) o proféticos (*Baruc* y *Daniel 13–14*).

He aquí los dos cánones, las dos listas de los libros del Antiguo Testamento con sus abreviaturas. Los libros deuterocanónicos del canon católico aparecen subrayados.

CANON JUDÍO (Y PROTESTANTE)
(= «Biblia» hebrea: 39 libros)

Ley (*Torah*) (5 libros)
Génesis (Gn)
Éxodo (Ex)
Levítico (Lv)
Números (Nm)
Deuteronomio (Dt)

Profetas (*Nebiim*) (21 libros)
ANTERIORES
Josué (Jos)
Jueces (Jc)

1 y 2 Samuel (1 S; 2 S)
1 y 2 Reyes (1 R; 2 R)

POSTERIORES
Isaías (Is)
Jeremías (Jr)
Ezequiel (Ez)
Oseas (Os)
Joel (Jl)
Amós (Am)
Abdías (Ab)
Jonás (Jon)
Miqueas (Mi)
Nahum (Na)
Habacuc (Ha)
Sofonías (So)
Ageo (Ag)
Zacarías (Zc)
Malaquías (Ml)

Escritos (*Ketubim*) (13 libros)
Salmos (Sal)
Job (Jb)
Proverbios (Pr)

Rut (Rt)
Cantar de los Cantares (Ct)
Qohélet (Qo)
Lamentaciones (Lm)
Ester (Est)

Daniel (1–12) (Dn)
Esdras (Esd)
Nehemías (Ne)
1 y 2 Crónicas (1 Cro; 1 Cro)

CANON CATÓLICO
(= Antiguo Testamento de la Vulgata: 46 libros)

Pentateuco (libros legislativos: 5 libros)
Génesis (Gn)
Éxodo (Ex)
Levítico (Lv)
Números (Nm)
Deuteronomio (Dt)

Libros históricos (16 libros)
Josué (Jos)
Jueces (Jc)
Rut (Rt)
1 y 2 Samuel (1 S; 2 S)
1 y 2 Reyes (1 R; 2 R)
1 y 2 Crónicas (1 Cro; 2 Cro)
Esdras (Esd)
Nehemías (Ne)
Tobías (Tb)
Judit (Jdt)
Ester (Est)
1 Macabeos (1 M)
2 Macabeos (2 M)

Libros poéticos (7 libros)
Job (Jb)
Salmos (Sal)
Proverbios (Pr)
Qohélet (o Eclesiastés) (Qo)
Cantar de los Cantares (Ct)
Sabiduría (Sb)
Sirácida (o Eclesiástico) (Si)

Libros proféticos (18 libros)
Isaías (Is)
Jeremías (Jr)
Lamentaciones (Lm)
Baruc (Ba)
Ezequiel (Ez)
Daniel (1–12 + 13–14) (Dn)
Oseas (Os)
Joel (Jl)
Amós (Am)
Abdías (Ab)
Jonás (Jon)
Miqueas (Mi)
Nahum (Na)
Habacuc (So)
Sofonías (Ha)
Ageo (Ag)
Zacarías (Za)
Malaquías (Ml)

Primera Parte

Los orígenes y los Patriarcas

Los orígenes y los Patriarcas

ESTA primera parte está consagrada por entero el primer libro del Antiguo Testamento: el libro de Génesis, que será presentado de manera detallada, porque sus textos son doblemente fundadores. En efecto, su primera sección (Gn 1-11) marca «los orígenes» del mundo y de la humanidad; después, la segunda (Gn 12-50) reúne las condiciones sobre los patriarcas, los antepasados del pueblo de Israel.

Pero antes de abrir el Génesis es, si no necesario, al menos útil recordar el marco histórico del antiguo Oriente del segundo milenio antes de nuestra era, al menos entre los años 2000 y 1400. Porque este periodo corresponde aproximadamente al que los arqueólogos llaman el Bronce Medio, en el que se puede situar razonablemente el origen de las tradiciones patriarcales. En efecto, es imposible establecer con más precisión los años en que vivieron los patriarcas como personajes históricos, porque los textos bíblicos no los asocian a ningún acontecimiento ni a ningún soberano de la historia del antiguo Oriente. La costumbre de situar la migración de Abrahán en torno al año 1800 a.C. (en tiempos del rey Hammurabi) se basaba en conocimientos demasiado parciales o erróneos del antiguo Oriente. Pero aunque los patriarcas escapan a las investigaciones del historiador, los textos bíblicos consagrados a ellos pertenecen a la historia de Israel.*

Numerosos trabajos recientes permiten comprender mejor la formación y la transmisión de estos textos del Génesis. Por otra parte, la tradición bíblica nunca ha tratado de establecer los años en que vivieron estos lejanos antepasados; ellos dominan la historia de sus descendientes como figuras que adquirieron rango nacional y sobre todo como los primeros creyentes en el Dios de la revelación bíblica.

1
EL ANTIGUO ORIENTE ENTRE LOS AÑOS 2000 Y 1400

EL PAÍS DE LA BIBLIA: UN LUGAR DE PASO ESTRATÉGICO

La historia del antiguo Oriente Próximo está dominada por la geografía. Para que se constituyan Estados poderosos tienen que existir sociedades instaladas y desarrolladas. Esto sólo es posible donde se cumplen dos condiciones: agua disponible en todo momento y un espacio habitable y cultivable. En el espacio que concierne a la Biblia, estas condiciones se cumplen en Egipto, con el Nilo cuya crecida anual deposita un limo que renueva la fertilidad del suelo; en Mesopotamia, con el Tigris y el Éufrates; y también en Asia Menor, con el Halys (el actual Kizilirmak), aunque el espacio cultivable sea netamente más reducido en esta región montañosa. En la geopolítica del antiguo Oriente éstos son los tres polos esenciales en torno a los cuales se formaron las grandes potencias. Estos tres centros vitales estuvieron continuamente hostigados por las poblaciones limítrofes de las regiones montañosas o menos fértiles. Los arameos, por ejemplo, constituyeron durante mucho tiempo una amenaza para Asiria y los Pueblos del Mar desestabilizaron Egipto.

Asia Menor y Mesopotamia se comunican con Egipto a través de un estrecho lugar de paso entre norte y sur que atraviesa los valles del Orontes y el Litani, el valle alto del Jordán, la llanura de Yizreel y la llanura costera. Encerrado entre el mar, las montañas de las tierras del interior y el desierto de Siria, eficazmente fortificado por Egipto en su parte meridional, este corredor estratégico es testigo del paso, en muchas ocasiones y en los dos sentidos, de los ejércitos de los grandes imperios. Está jalonado por campos de batalla célebres: Cadés, Carcar, Meguido, etc. Sus habitantes sólo pueden desempeñar un papel político limitado, cuando lo permite la decadencia de las grandes potencias. Es el caso de los arameos*, de Israel y Judá* y de los reinos de alrededor. Sólo los fenicios prefirieron volverse con resolución hacia el mar para asegurar su porvenir.

MESOPOTAMIA

Baja Mesopotamia

Hacia finales del siglo XXI, las ciudades de Mesopotamia están amenazadas por los habitantes del desierto, llamados amorreos y considerados en los textos como nómadas temibles. Se construyen defensas contra su avance, pero es en vano; los amorreos penetran en el territorio urbanizado, toman las ciudades una tras otra y terminan por imponerse en las ciudades conquistadas. De esta forma al cambio de milenio corresponde un cambio político: la caída de la III dinastía de Ur (la ciudad de origen de los antepasados de Abrahán), en 2004, derrotada por un ejército venido del este. Este acontecimiento fue objeto de una *Lamentación por la destrucción de Sumer y Ur*, que se ha conservado. A propósito de esta fecha y de todas las incluidas en este capítulo tenemos que precisar que no tienen el mismo grado de certeza que nuestras cronologías modernas. Según los historiadores consultados, se pueden encontrar variaciones de una decena de años, e incluso más.

Elam, Asur y Mari, los Estados limítrofes del reino de Sumer, encuentran pronto su libertad. Ur se hundirá definitivamente bajo los golpes de los elamitas no mucho más tarde. Un nuevo régimen se establece en Isin, donde el soberano mejor conocido es Lipit-Ishtar, gracias al Código legal que promulgó y que ha llegado hasta nosotros. Después de la caída de Ur, varias ciudades se disputan la hegemonía sobre ella: Isin, Larsa, Uruk. La primera dinastía de Babilonia fue fundada por un semita hacia 1894. Esta ciudad entra rápidamente en conflicto con las ciudades vecinas, especialmente con Isin.

Hammurabi reina en Babilonia de 1792 a 1750. Reunifica el territorio, completa la conquista de Sumer y de Acad (toma Larsa en 1763), somete Asiria y el país de los amorreos (toma Mari en 1760), organiza una administración fuerte y promulga una legislación desarrollada: el *Código de Hammurabi* (hacia 1755) [*véase* p. 143]. Las invasiones de los casitas empiezan en 1740. En 1595 el rey hitita Mursil I se apodera de Babilonia, derroca a la dinastía amorrea y establece la dinastía casita.

Alta Mesopotamia

Hacia 1875, Sargón I, rey de Asiria, lucha contra Babilonia y extiende su autoridad sobre Capadocia. Está sometido al protectorado de Sumer hasta la caída de la III dinastía de Ur; después Asiria se independiza. Shamshi-Adad I (1813-1781) llega hasta la costa mediterránea y con ello da al reino asirio su máxima dimensión. La ciudad-Estado de Mari, en el alto Éufrates, conoce su edad de oro de 1830 a

1760. Una dinastía contiene tres reyes de nombres amorreos: Yaggid Lim, Yahdún-Lim, Zimrí-Lim. Por otro lado, nombres amorreos aparecen en los documentos de todas las ciudades mesopotámicas.

En 1595, el rey hitita Mursil I rompe el equilibrio de Oriente Próximo al asediar Babilonia, aunque no saca de ello ningún provecho sustancioso. Criticado en su país, Mursil I es asesinado y Hatti, presa de las disputas palaciegas, entra en un periodo de decadencia que durará más de un siglo. Así pues, Asia Menor y Mesopotamia no tienen ninguna influencia en el plano internacional.

El vacío así creado en esta zona beneficia a ciertos pueblos, como los hurritas y otros menos conocidos, que fundan el poderoso reino de Mitanni, en la Alta Mesopotamia, en una región llamada Hanigalbat (por los hititas y los asirios) o Naharina (por los egipcios); este último término designa precisamente la gran curva del río (*nahar*) Éufrates. El imperio de Mitanni, fundado por los indoeuropeos en la región del Éufrates superior entre 1550 y 1500, es conocido actualmente sólo por los archivos de sus vecinos (egipcios, asirios y sobre todo hititas). La ciudad de Wassuganni, que al parecer fue su capital, no ha sido encontrada. Por otra parte, la lengua hurrita no es bien conocida. Ahora bien, todos sus reyes tienen nombres indoeuropeos y no hurritas.

A pesar de su rivalidad con los hititas, Mitanni extiende su influencia desde el Mediterráneo hasta el este del Tigris. Este reino conoce su apogeo bajo el reinado de Shaushshatar (1470-1440), que reconquista una parte de Siria (1450-1425). La *Inscripción de Idrimi* demuestra la existencia de tensiones entre Barattarna, rey de Mitanni, e Idrimi, rey de Alalak. Conocemos parcialmente algunos aspectos de la vida socioeconómica de Mitanni por las *Tablillas de Nuzi*. En 1459 los mitannitas son vencidos en Alepo y en Carquemis por los egipcios, que llegan hasta el Éufrates pero no avanzan más. En esta región los enfrentamientos entre Egipto y Mitanni duraron una decena de años. Con el reinado de Artatama I (1440-1420) las relaciones entre Egipto y Mitanni mejoran notablemente, como muestra la serie de matrimonios de princesas mitannitas con faraones. Este acercamiento podría explicarse por el temor que inspira a estas dos potencias el resurgimiento hitita.

ANATOLIA

A principios del segundo milenio, Asia Menor está dividida en un gran número de principados independientes reducidos con mucha frecuencia a una ciudad. Algunos textos permiten pensar que Asiria

pudo dominar económicamente sobre las ciudades anatolias. Hacia 1830 se suceden los desórdenes. La documentación sobre los siglos siguientes proviene de fuentes hititas del siglo XV e indica que, hacia 1850, el príncipe anatolio Anitta se apoderó de Hattusa (hoy Bogazköy) y realizó una cierta unificación de la región. Un importante documento, el *Rescripto de Telepinu*, menciona el reinado de Labarna (1680-1650).

La historia hitita propiamente dicha empieza en 1650 con Hattusil I (1650-1600), cuyos hechos y gestas están muy bien documentados. Varias series de campañas permiten a Hattusil I extender su imperio en todas las direcciones. La principal oposición que debe afrontar es la de los hurritas establecidos en Siria que invadirán durante algún tiempo el territorio hitita (Hanigalbat).

Su hijo Mursil I (1620-1590) continúa su política y llega a apoderarse de Alepo y después, hacia 1595, de Babilonia. Es posible que esta conquista se realizara con la ayuda de los casitas a los que Mursil I entrega Babilonia a cambio, según parece, de un apoyo militar que conducirá a la derrota de los hurritas. Mursil I es asesinado hacia 1590. Hasta 1525 el reino hitita es hostigado por sus vecinos y minado por las disensiones internas. Telepinu (hacia 1525-1500) emprende una campaña militar y concluye un tratado con el rey de Kizzuwatna. Después trata de fijar las normas de sucesión al trono en el célebre *Rescripto* que sigue siendo la mejor fuente de la historia de la monarquía hitita.

En el periodo siguiente, que está mal documentado, se produce una cierta decadencia del imperio hitita. A partir de 1450 aproximadamente, tres soberanos invierten la tendencia dominante y sientan las bases de un nuevo imperio, lo cual incitará a Egipto y Mitanni a estrechar lazos para resistir mejor frente a esta nueva amenaza.

EGIPTO

Amenemhet I, fundador de la ***XII dinastía*** en Tebas (1991), construye la «Muralla del príncipe» para rechazar a los beduinos del Sinaí. Muere asesinado. El reinado de su sucesor Sesostris I (1962-1928) es agitado, como muestra el *Relato de Sinuhé*. Sin embargo, la presencia egipcia se intensifica en Asia. Sesostris I conquista Nubia (1955), después Sesostris III (1877-1843) la somete de nuevo y entra en Sudán; lanza una campaña militar contra Canaán (1848). En 1876 termina la XII dinastía y con ella el periodo del Imperio Medio. Numerosos grupos asiáticos se infiltran en Egipto.

Los hicsos

La invasión de los hicsos en el delta empieza hacia 1730, con la toma de la capital Avaris. Esta dominación de los hicsos sólo es conocida por un texto, hoy desaparecido, del historiador egipcio Manetón, citado por Flavio Josefo. Su nombre egipcio (*heqau hasut*) designa los «jefes de los países extranjeros». Se trata ciertamente de los asiáticos, originarios de la región del sol naciente, mayoritariamente semitas como sugieren tanto los nombres (por ej., Yaqub-el, Yaqub-har, Anat-el, Anat-her) como los indicios religiosos; en efecto, bajo el nombre del dios Set, los hicsos introdujeron el culto al dios Baal en el panteón egipcio.

La instalación de los hicsos en el poder no es el resultado ni de una brusca y masiva migración de elementos asiáticos hacia Egipto en los siglos anteriores, ni de una mutación violenta. Efectivamente, la arqueología muestra que Palestina gozó de un periodo de excepcional estabilidad y prosperidad en los siglos XVIII-XVII. Según Manetón, al parecer la llegada de los hicsos al poder se produjo sin combates. El primer rey hicso (fundador de la XV *dinastía*) es un tal Salitis, que se establece en Menfis. Los tres reyes siguientes se instalan en Avaris, al este del delta, tal vez para mantener mejor el contacto con Oriente Próximo. Las tradiciones transmitidas por Manetón u otros textos egipcios dan una imagen negativa de estos reyes que habrían cometido destrucciones de todo tipo. La arqueología tiende a probar lo contrario, porque parece que asimilaron perfectamente la cultura egipcia y mantuvieron el modelo faraónico.

La XVII *dinastía* fue fundada en Tebas en 1550: es la que marca el inicio de la reconquista, a la vez que coexiste con la dinastía de los hicsos de Avaris. Algunos documentos sugieren incluso una cierta fidelidad de Tebas a Avaris. cuyo rey Apofis I es llamado «rey del Alto y del Bajo Egipto». Después los reyes tebanos declaran la guerra a los hicsos: primero Sekenenré y después Kamosis. Pero la reconquista del delta es obra de Ahmosis, hermano de Kamosis, que despoja a los hicsos de Menfis y Avaris (1567). El golpe definitivo tiene lugar con la toma de Sharuhen (Tell el-Farah del Sur) en el suroeste palestino, que priva a los hicsos de su principal puesto de defensa asiático. Su expulsión se puede datar alrededor de 1550. El periodo de los hicsos es especialmente interesante para la Biblia porque ofrece un excelente marco para la instalación de los elementos pre-israelitas en Egipto, precisamente en el sector de Avaris, así como para su marcha hacia Asia, tal como recuerda la historia de José en el Génesis y la salida de Egipto en el Éxodo.

Ahmosis (1570-1546) es el fundador de la XVIII *dinastía*; él restablece la unidad de Egipto e inicia el prestigioso periodo del Imperio Nuevo (1570-1070). Su sucesor Amenofis I (1546-1524) no se contenta con rechazar las invasiones asiáticas sino que las impide controlando Canaán, la región más próxima de Asia.

El control de Canaán

Las grandes campañas en Asia se reanudan con Tutmosis (o Tutmés) I (1506-1494), que llega al Éufrates y lo atraviesa. Por primera vez una inscripción habla de un «país que es llamado Mitanni»; parece que Tutmosis chocó contra lo que quería frenar: la expansión mi-tannita. Sus sucesores, Tutmosis II (1494-1490) y la reina Hatshepsut (1490-1468), no realizaron nada significativo en Asia.

Tutmosis III (1468-1436), tutelado durante mucho tiempo por la reina Hatshepsut, emprende la conquista de Asia a través de diecisiete campañas. Desde 1468 su primera campaña se dirige contra la coalición formada en torno al príncipe de Cadés, por instigación de Mitanni. Toma Meguido, somete Galilea y el Golán, y después destruye la coalición de Cadés. Durante su octava campaña (1457), Tutmosis entra en Mitanni y reduce su poder, pero sin abatirlo definitivamente.

Tutmosis III (1425-1417) mantiene al principio las posiciones heredadas de su predecesor, pero después cambian las relaciones entre Egipto y Mitanni: Tutmosis IV contrae matrimonio con una hija del rey mitannita Artatama. La explicación de esta alianza hay que buscarla en el hecho de que los hititas, después de un siglo de crisis, resurgen bajo la guía de Tudhalia II. Los vínculos entre Egipto y Mitanni se refuerzan gracias a los matrimonios principescos de Amenofis III (1417-1379). Se entra en ese momento en el periodo de las *Cartas de El-Amarna* [*véase* p. 134]

CANAÁN

Diversos documentos egipcios o mesopotámicos del segundo milenio mencionan el territorio y los pueblos de Canaán, región de los antepasados de Israel. Así pues, su interés es extraordinario, en particular las listas de topónimos y de príncipes locales, que nos ofrecen las descripciones más antiguas del territorio y también informaciones etnológicas sobre los habitantes.

Las menciones

El *Relato de Sinuhé* es un texto autobiográfico, probablemente redactado bajo Sesostris I (1962-1928). Temeroso de los posibles desórdenes a la muerte de Amenemhet I (1991-1962), un egipcio llamado Sinuhé decide huir a Asia. El relato habla del país de los setyu, los tehenu, los retenu, los «Cruzadores de la arena», los aamu, que son los nombres egipcios habituales de los pueblos de Oriente Próximo. Este texto menciona la «Muralla del príncipe» contra los nómadas llegados de Asia.

Los *textos de execración* son listas de ciudades, príncipes y pueblos hostiles a Egipto y su poder. Estos textos eran copiados sobre figurillas o vasos destinados a un rito mágico, en el que eran hechos añicos o simplemente enterrados, porque se suponía que de esta manera los enemigos quedaban neutralizados. Estos textos datan de principios del segundo milenio. Los topónimos de estos textos de execración dibujan una primera imagen precisa del territorio cananeo: Yaanac, Ascalón, Rejob, Jerusalén, Yarmut, Siquén, Pela, Afec, Jasor, Astarot, Bucranu, Tiro, Meguido (?), Ofrá (?), Aco, Ecrón, Lais, Butisu. Los nombres de los pueblos y de las personas muestran que se trata de los habitantes semíticos occidentales. Nótese particularmente el nombre del príncipe de Shutu, Zabulanu, que es también el de una tribu israelita: Zabulón.

Los textos de Mari mencionan la ciudad de Jasor, como lugar de tránsito del estaño, y los cananeos (*kinahnu*). La *Inscripción de Idrimi* nombra a los *sutu* (los *shosu* de los documentos egipcios), los *hapiru**, y el país de Canaán (*Kinanum*).

A partir del siglo XV la reconquista del territorio cananeo por Egipto dio lugar a una correspondencia diplomática y administrativa con los príncipes locales de Siria-Palestina: una parte importante (298 de 382 tablillas) de ella está constituida por las *Cartas de El-Amarna*. En estas cartas los escribas egipcios empiezan a reemplazar el término *retenu* por el de *huru* para designar la región más próxima de Asia, y se va precisando la topografía cananea. Muchos topónimos, que serán incorporados en la Biblia, completan así la lista de los que conocemos ya por la documentación anterior: Gat-Carmelo, Guézer, Shunama (Shunem), Yaluna (Ayyalón), Hazatu (Gaza), Bit-Sani (Betsán), Qilti (Queilá), Bit-Ninurta.

El nombre

La *Inscripción de Idrimi* es el testimonio más antiguo conocido del nombre de Canaán. Después el término aparece regularmente en Alalak, en El-Amarna, en Ugarit. Los textos egipcios dicen habitualmente «el Canaán», con artículo. El gentilicio derivado, «cananeo»,

es más raro: *kn'ny* aparece en Ugarit. La única mención de Canaán en las inscripciones fenicias se encuentra en monedas helenísticas del siglo II a.C., en Laodicea de Fenicia (*Phoinikes* en griego) o Laodicea en Canaán (*kn'n* en fenicio): es el antiguo nombre de Beirut.

Se reconoce que el nombre de Canaán es semítico. Se proponen cuatro etimologías. 1) En oposición a la montaña, Canaán sería el país-bajo (véase Nm 13,29). Pero *kn'* significa «encorvar, inclinar», y no ser bajo. 2) En Nuzi, *kinaḫu* significa «tinte púrpura». Ahora bien, del griego *phoinix*, «la púrpura», se deriva *Phoinike*, «Fenicia». 3) En la Biblia *kena'ni* significa también «comerciante» (Is 23,8), pero esta equivalencia sólo existe en hebreo. 4) Algunos corrigen la primera etimología y proponen entender Canaán como «el poniente», el país donde el sol se inclina. Pero ésta sólo puede ser una denominación extracananea. Así pues, parece que no hay nada decisivo que se imponga, porque «país-bajo» o «poniente» parecen dudosos y «púrpura» y «comerciante» pueden derivarse del término geográfico y no al contrario.

¿Qué territorio designa exactamente este topónimo? En la *Inscripción de Idrimi*, Canaán empieza en Ammia, a 20 km al norte de Biblos, en la costa siria. Parece que en las *Cartas de El-Amarna* en Canaán se incluye la costa fenicia y el interior del país hasta Jasor. Bajo Ramsés II Ugarit no está en Canaán, ya que un conflicto entre las poblaciones de Ugarit y Canaán es resuelto por un emisario del faraón. En el siglo XIII, el papiro *Anastasi I* menciona Rafia y Gaza sin citar la palabra Canaán. Una estatuilla que lleva el nombre de un «enviado real a Canaán y Filistea» es la última mención egipcia, que data tal vez de la XXII dinastía. Así pues, los textos del segundo milenio no permiten precisar en modo alguno la localización y las fronteras de Canaán.

Las numerosas ocurrencias bíblicas de los términos «Canaán» (91 veces) y «cananeo» no son muy iluminadoras para el historiador. No hay ningún texto bíblico contemporáneo de los orígenes de Israel. Los textos más precisos son más bien tardíos. El uso de los términos varía según las circunstancias históricas. Aparte de Gn 50,10-11, ningún texto bíblico permite pensar que Canaán se extendiera más allá del Jordán. ¿Se explica este rasgo característico argumentando que Israel retoma un uso egipcio? Es posible que así sea en Nm 34,2-12 y Ez 47,12-20.

Los pueblos

Amorreos

MAR.TU en sumerio y *Amurru* en acadio son los nombres dados por los mesopotamios a las gentes del Oeste que constituyen para ellos

un peligro. Aparecen en los textos de finales del tercer milenio y en los siglos XIV y XIII. *Amurru* designa un reino al norte de Canaán, conocido bajo la forma *Amor* en los textos egipcios de Ramsés II, y que se extiende de Tadmor (Palmira) al Mediterráneo desde la época de Teglatfalasar I, a finales del siglo XII. Egipto conoce también la amenaza asiática y trata de oponerse a ella: Amenemhet I construye la «Muralla del príncipe» para rechazar a los setyu. En los textos egipcios no se encuentra el término *Amurru*, pero los pueblos designados por el término *aamu* corresponden en todos los extremos a las descripciones que se encuentran en los textos mesopotámicos. La onomástica muestra que, como en Mari, los nombres de los *aamu* son semítico-occidentales. No obstante, la «ola» amorrea es sólo una hipótesis. Los benjaminitas (*ben yamin*: hijos del Sur), que aparecen en los textos de Mari, no deberían permitir que nos hiciéramos ninguna ilusión: no son más que una designación bastante banal de un pueblo que no tiene nada que ver con la tribu israelita de Benjamín.

Los amorreos de los que se habla en la Biblia (84 ocurrencias) ya no tienen nada que ver con los pueblos del segundo milenio. Los estudios recientes muestran que el empleo del término «amorreo» no revela tradiciones bíblicas antiguas.

Hurritas

Se sabe que los documentos egipcios empiezan, desde la XVIII dinastía (1567-1307), a designar con *Horu* la región más próxima a Asia, abandonando así el término clásico *Retenu*. En las *Cartas de El-Amarna* un príncipe de Jerusalén tiene nombre hurrita: Abdi-Hepa. La extensión de los hurritas hacia Palestina no se remonta más allá del siglo XV y se puede explicar por el progreso de Mitanni en este periodo.

Los joritas de la Biblia (10 empleos: Gn 14,6; 36,20; etc.) sólo existen en la región de Edom, zona muy delimitada donde no aparece actualmente ningún rastro de ocupación hurrita. Los jivitas, a veces confundidos con los joritas por razones ortográficas (Gn 34,2; etc.), son un pueblo distinto.

Hititas

El imperio hitita existe hasta finales del siglo XIII, pero el nombre continúa designando una región que se encuentra entre el Éufrates y Amurru, así como a sus habitantes, en los textos asirios, a partir de Teglatfalasar I a finales del siglo XII.

En la Biblia, Het, antepasado epónimo de este pueblo, es nombrado 12 veces en Génesis y una vez en 1 Cro 1,13. Los hititas apa-

recen 47 veces en la Biblia, esencialmente en textos sacerdotales como Gn 23, pero todos tienen nombres semíticos. La compraventa de Gn 23 no se ajusta a un modelo hitita, sino neobabilónico. Como el término «amorreo», «hitita» no tiene ningún valor histórico directo en la Biblia.

Sutu/shosu

Llamados *sutu* en Asia, a partir de los textos de Mari, y *shosu* en Egipto, desde Amenofis I, designan un pueblo beduino disperso por el desierto de Siria y en el sur de Palestina. Una lista del templo de Soleb (Nubia), de la época de Amenofis III, ofrece una enumeración de los diferentes «países de los *shosu*», entre los cuales se encuentra el «país de los *shosu Yhw'*», forma todavía atestiguada en una copia de esta lista en la época de Ramsés II encontrada en el templo de Amara-Oeste (Nubia). Otra lista de Amara incluye igualmente el nombre del «país de los *shosu S'rr*», que pueden relacionarse con Seír (= Edom). La comparación de estas dos expresiones muestra que *Yhw'* y *S'rr* son topónimos. Así pues, se impone la prudencia en lo que respecta al término *Yhw'*, forma próxima al tetragrámaton Yhwh (¿Yahvé?), pero que sólo indica una zona indeterminada del sur de Palestina. Los hijos de Set (*beney-Shet*) de Nm 24,17 podrían estar ligados a estas poblaciones *sutu*.

Ahlamu/arameos

Parece que la aparición de los *ahlamu/arameos* no se remonta más allá de los textos cuneiformes* de Teglatfalasar I, rey asirio que combate contra estas poblaciones hacia 1100. El término *ahlamu* sólo está atestiguado desde el siglo XIV en los textos mesopotámicos y en El-Amarna. Parece inútil querer situar antes del siglo XI a los arameos de la Biblia, vinculándolos particularmente con los amorreos, lo cual es contrario a la onomástica.

D. N.

2
EL LIBRO DEL GÉNESIS

2.1. Introducción

Después de haber recordado el marco histórico de las tradiciones antiguas de Israel, ha llegado el momento de abrir el libro del Génesis. La designación de un libro por un título es una invención de los griegos. Antes de ellos, los judíos designaban cada libro por su primera palabra en hebreo. Así pues, el primer libro se llama en hebreo: *Berešit*, «En el principio». Cuando los judíos de Alejandría lo tradujeron al griego, en el siglo III a.C., escogieron una expresión empleada dos veces en el texto y que resume bien su contenido: «He aquí el libro de la generación (*biblos geneseos*) del cielo y la tierra» (2,4) y después: «He aquí el libro de la generación de Adán» (5,1). «Libro de la generación», del nacimiento, de los orígenes: tanto del mundo como de la humanidad. En efecto, este «libro del Génesis» comprende muchas genealogías y narra muchos nacimientos, empezando por el de Isaac, que Abrahán y Sara consideraban ya imposible.

LAS DOS PARTES DEL LIBRO

La materia narrativa del libro del Génesis forma dos grandes partes, muy desiguales:

1–11: los orígenes de la humanidad
12–50: los patriarcas
  12–25,18: los relatos sobre Abrahán
  25,19–36: los relatos sobre Jacob
  37–50: la historia de José

Pero hay que corregir esta división esquemática. Abrahán (llamado Abrán antes del capítulo 17) entra en escena en Gn 11,26. Su hijo Isaac no aparece como personaje principal hasta Gn 26; antes es

presentado sobre todo como hijo de Abrahán, por ejemplo en el sacrificio (Gn 22), y después como padre de Jacob y de Esaú. Finalmente, la historia de José hace intervenir con frecuencia a su padre Jacob, cuyo ciclo* se prolonga de hecho hasta sus funerales en Gn 50. Esta construcción es el resultado de una historia literaria bastante compleja, que será presentada particularmente a propósito del ciclo de Jacob [*véase* p. 107] y de la historia de José [*véase* p. 119]. Añadamos que, si bien los patriarcas son los personajes principales, su historia es incomprensible sin sus esposas, las matriarcas Sara, Rebeca, Raquel y Lía, que son las heroínas de un buen número de relatos.

Un pueblo entre los otros

Es notable que los últimos autores del Génesis quisieran dar a este libro el aspecto de una historia seguida que vincula a todo el pueblo de Israel con los doce hijos de Jacob y a éste con Abrahán. La unidad del pueblo, por tanto, está muy afirmada por sus orígenes, aunque éstos hayan sido más complejos de lo que parece. Por otra parte, los relatos no ocultan que muchos pueblos limítrofes de Israel están emparentados con él: el hermano de Jacob, Esaú, es presentado como el antepasado de Edom, al sur del mar Muerto. El primogénito de Abrahán, Ismael, es uno de los antepasados de los pueblos de Arabia; y a través de él los musulmanes se vinculan con *Ibrahim*, el primero de los creyentes.

Además, el propio Abrahán es presentado como el descendiente de dos series de 10 patriarcas: la primera va de Adán a Noé y la segunda, después del diluvio, de Noé a Abrahán. De esta manera los redactores del Génesis –probablemente durante el destierro o un poco después de él– quisieron vincular a sus antepasados, los patriarcas, con los 70 pueblos del antiguo Oriente, según la «tabla de los pueblos» de Gn 10. Estos 70 pueblos salieron de los tres hijos de Noé: Sem (Oriente), Cam (África) y Jafet (Europa). Semejante visión internacional –mundial en aquella época– afirma claramente que la historia de este pequeño pueblo que proclama haber sido elegido por Dios afecta a toda la humanidad.

Geografía más que historia

No es mucho lo que los historiadores pueden decir sobre los textos del Génesis. Primero porque los relatos sobre los orígenes de la humanidad hunden sus raíces en tradiciones legendarias compara-

bles a las otras leyendas y mitos* del antiguo Oriente. Pero también porque los relatos sobre los patriarcas sólo conciernen al destino de algunas tribus seminómadas que apenas pudieron dejar rastro en la gran historia, la de las ciudades, los palacios y los templos. Hasta tal punto que es imposible establecer los años en que vivieron –ni siquiera con un margen de error de un siglo– los personajes históricos de Abrahán, Isaac o Jacob.

En cambio, los redactores bíblicos de los siglos VIII-VI eran herederos de diversas tradiciones orales, a menudo conservadas en determinados santuarios y que transmitían los relatos que estos grupos locales habían recibido de sus antepasados. Simplificando un poco, podemos decir que el Génesis no contiene ningún dato histórico, pero sí muchas indicaciones geográficas: los lugares en cuestión son las ciudades y los santuarios donde, durante siglos, las tribus y el pueblo de Israel vivieron y forjaron su identidad.

PH. GR.

2.2. Los orígenes (*Génesis 1–11*)

LA LECTURA DE GÉNESIS 1–11 A LO LARGO DE LOS SIGLOS

Los once primeros capítulos del *Génesis* forman parte de los textos bíblicos que siguen siendo los más populares en el seno de las culturas modernas, donde la Biblia ya no se lee asiduamente como texto sagrado. Sus relatos –las escenas del jardín de Edén, el fratricidio que Caín comete con su hermano Abel, las historias del diluvio y de la torre de Babel– siguen vivos en la memoria de la gente. Este imaginario se apoya, como es lógico, sobre imágenes producidas a lo largo de los siglos por artistas que han interpretado el relato bíblico. Eva tiene los rasgos de la mujer serpentina del escultor de Autun o los de la joven de bellos cabellos ondeantes del *Jardín de las delicias* de Jerónimo Bosch. Todos vemos la torre de Babel a través de la gran construcción representada por Brueghel. La lengua sigue manteniendo alusiones a estos textos: se espera «un diluvio de preguntas», se califica un sitio desordenado como «arca de Noé». En los primeros años del cine de Hollywood, no sin intrepidez, los cineastas buscaron rostros para Adán, Eva, Caín y Abel. Con más seriedad, los filósofos o los psicoanalistas siguen frecuentando estos textos para reflexionar sobre la violencia, sobre la verdad, sobre la finitud del hombre.

Este interés actual responde a una larga historia en la que estos capítulos han sido interminablemente comentados, ilustrados e incluso asociados a debates sobre las relaciones de la Biblia con la historia o con la ciencia. Sin embargo, en los primeros siglos de la Iglesia y hasta la época medieval su lectura es apacible. De hecho, es inseparable de un contexto de fe en el que la Biblia es ante todo la palabra por la que Dios tiende un puente hasta el hombre para revelar su rostro, el sentido profundo de la condición humana, la salvación que Cristo aporta. Por ello estos capítulos son leídos esencialmente en esta perspectiva: son considerados una palabra que expresa el «principio», el origen de la existencia del universo, mucho más que sus comienzos materiales, en el sentido en que lo entendemos comúnmente. Ciertamente en épocas que carecían de nuestros saberes científicos se recurrió a estos textos para responder a cuestiones sobre los comienzos, que el hombre se planteaba y para las cuales no tenía respuesta. Los comentarios «literales» del *Génesis*, que entonces se escribían, no dudaban en reconstruir la geografía del jardín original y cronologías caprichosas de la historia del mundo.

Pero esos mismos autores utilizan primero estos textos para meditar sobre el misterio de la salvación. De esta manera buscan su sentido espiritual. Esto explica su recurso frecuente a la alegoría*, que tiene como objetivo sacar, de la letra y de la representación material, luces para la vida cristiana. Ésta es la meta de la lectura tipológica* que ve en el jardín de Edén, en el diluvio o el episodio de Babel, prefiguraciones de acontecimientos futuros de la historia de la salvación. El Paraíso, por ejemplo, es designado como figura de la Iglesia a la que el bautismo da acceso. Gregorio de Nisa, uno de los Padres* de la Iglesia del siglo IV, exhorta así a los futuros bautizados: «Tú estás fuera del Paraíso, catecúmeno, compañero de destierro de Adán, nuestro primer padre. Ahora la puerta se abre; vuelve a entrar al lugar de donde saliste». En esta línea, el árbol de la vida del jardín de Edén es ligado al árbol de la cruz en la que Cristo salva a la humanidad. El diluvio es descrito como prefiguración del juicio final, y el arca en la que entra Noé es figura de la Iglesia, donde Cristo toma consigo a aquellos con los que atraviesa las aguas temibles de la muerte. El episodio de Babel sirve para iluminar el acontecimiento de Pentecostés, donde la unidad restablecida se simboliza por el don de lenguas.

La cultura medieval está llena de estos pensamientos. La lectura tipológica sigue viva. Así, por ejemplo, se ve a los artistas transformando el arca del diluvio en sólida morada que simboliza la Iglesia

o bien introduciendo en las representaciones de la anunciación a María alusiones al árbol que, en el jardín de Edén, dio el fruto de la desobediencia. Los mismos textos del *Génesis* sirven, de forma más impropia, para apuntalar la misoginia reinante. En la misma época se empieza a dar a la serpiente un rostro femenino, copia del de Eva, con el pretexto de que los iguales se atraen y se unen. Partiendo del relato de Babel se escruta la cuestión fascinante de los orígenes del lenguaje y se empieza a buscar una lengua «adámica». Las utopías que florecen en los siglos XVI y XVII sueñan precisamente con una vuelta al tiempo anterior a Babel. Cuando el padre Gregorio, en la época de la Revolución, lanza la campaña de eliminación de los dialectos *patois* del territorio nacional francés, argumenta: «Con treinta y tres *patois* diferentes, estamos todavía, por lo que respecta a la lengua, en la torre de Babel, mientras que por lo que se refiere a la libertad formamos la vanguardia de las naciones».

Al mismo tiempo la aparición de una lectura crítica de la Biblia va a situar estos textos famosos en el centro de violentas polémicas. Los debates sobre el autor del Pentateuco* o sobre la verosimilitud de los textos sagrados hacen del *Génesis* su punto de aplicación preferido. El texto recibido hasta entonces sin ningún apuro –mientras se leía desde una perspectiva alegórica y espiritual–, se carga de una extrañeza que turba a lectores tan evidentemente cristianos como Bossuet. Sólo cuenta el sentido literal, y el sentido alegórico queda cada vez más marginado. La lectura se convierte en investigación sobre un texto abordado de manera exclusivamente histórica y filológica. Los once primeros capítulos del *Génesis* son considerados desde entonces un relato realista de los comienzos, en el mundo ingenuo, primitivo y precientífico que caracteriza necesariamente a los autores pertenecientes a un pasado lejano y extraño a la Ilustración moderna.

El *Diccionario filosófico* de Voltaire (1764), en los artículos «Adán», «Babel», «Inundación» o «Génesis», da idea de los debates que inflaman los espíritus. El texto del *Génesis*, según su explicación, retoma «prejuicios vagos y burdos» reinantes en las culturas de aquel tiempo. Está lleno de incoherencias: «el sol y la luna no son creados hasta cuatro días después de la luz». El filósofo ironiza: «Es difícil concebir que, junto a los perales y albaricoqueros, hubiera un árbol que enseñara el bien y el mal». Finge cálculos sabios sobre el tiempo necesario para que toda la tierra quede cubierta por las aguas del diluvio. Y concluye que toda esta historia no es más que una quimera. Los apologistas de su tiempo tratan de responder manteniendo el debate en el mismo terreno. Tratan de conciliar la

Escritura y los nuevos saberes que aportan la física y la historia natural. Por ejemplo, multiplican las «pruebas» físicas de un diluvio universal que dejó rastro en los paisajes del mundo, o invocan los testimonios de una paleontología que estaba dando, por entonces, sus primeros pasos.

No obstante, la crítica progresa inexorablemente. A principios del siglo XIX, se empieza a hablar de mitos* a propósito de estos textos, cargando la palabra de un sentido decididamente negativo. El nacimiento de los estudios comparados, asociados al redescubrimiento por la arqueología de las grandes civilizaciones del antiguo Oriente Próximo, lleva a descubrir que los viejos relatos bíblicos están precedidos de documentos más antiguos en los que se inspiran. Exegetas alemanes de renombre, como H. Gunkel (*Creación y caos*, 1895) o F. Delitzsch (*Babel y la Biblia*, 1902), contribuyen a esta concienciación. La civilización babilónica, en particular, aparece como una fuente de inspiración principal de estos primeros capítulos. El gran público se apasiona por estos trabajos que sitúan la Biblia bajo la luz directa de la crítica histórica. En el giro decisivo del siglo XIX, el mundo cristiano, en su mayoría, se conmueve al ver en estas investigaciones una labor de zapa del texto bíblico y de su credibilidad. La obsesión por la historicidad de estos textos, análoga a la que pueden reivindicar otros textos de la Biblia, sugiere que se emprendan verificaciones fantasmales de los datos bíblicos. Se trata de averiguar dónde pudo estar el jardín de Edén, se especula sobre los montes de Ararat en los que se detuvo el arca de Noé. Simultáneamente las tesis evolucionistas acreditan nuevas concepciones de la historia de la humanidad, que se alejan de manera problemática de las representaciones que a juicio de los exegetas se podían deducir del *Génesis*. Algunos estudiosos elaboran un sistema de correspondencias que relaciona las eras geológicas con los datos del texto.

Pocos supieron, como M.-J. Lagrange, mantener la misma confianza en el texto sagrado y en la investigación histórica. Con todo, es en este camino en el que se consiguen los resultados más fructuosos. La exégesis* contemporánea demuestra que el texto resiste a la crítica histórica, pero también que ésta lleva a descubrir sutilezas insospechadas. Lógica del cazador cazado... Voltaire creyó establecer definitivamente la ingenuidad de los relatos del comienzo del *Génesis*. Pero los conocimientos adquiridos hoy sugieren que la ingenuidad estaba en el filósofo, el cual hacía preguntas infantiles, que ignoraban la naturaleza de los textos, su finalidad y hasta las agudezas polémicas en su relación con las culturas y las religiones contemporáneas. Excepto para algunos círculos aislados que pretenden

hacer una lectura literal y realista de estos textos, en adelante resulta claro que los primeros capítulos del *Génesis* no deben ser considerados una crónica de los comienzos del mundo que pueda competir con los saberes aportados por la ciencia. No hablan ni del *big bang* ni de la meteorología antigua: su proyecto es diferente y, en ciertos aspectos, más ambicioso. Quieren iluminar el sentido de una condición humana que la ciencia sólo puede ordenar.

Sea lo que fuere de las borrascas y los estremecimientos que sacudieron los siglos pasados, estos textos han conservado una asombrosa frescura y un poder de inspiración que se renovó a lo largo del siglo XX. Borges, entre otros, da testimonio de ello cuando cruza el mito del laberinto con el de Babel para edificar su *Biblioteca de Babel*. De otra manera, Péguy ilustra esta actualidad del texto cuando consagra un inmenso poema a *Eva*, «madre sepultada fuera del primer jardín», y cuando despliega bajo su inspiración el cuadro de una humanidad necesitada, probada, pero salvada.

REFERENCIA

LA CREACIÓN: ¿SON COMPATIBLES LA CIENCIA Y LA FE?

Antes de que la física moderna estableciera que nuestro universo tuvo un comienzo, las culturas humanas no dejaron de evocar un origen de la humanidad y del mundo: seres extraordinariamente poderosos, en un tiempo inicial, habrían creado el mundo y la humanidad. La tradición bíblica tomó prestada esta representación de las culturas que la rodeaban, no sin aportar un rectificador esencial al sustituir la idea de creadores múltiples, que compitieron entre sí en mayor o menor medida, por la afirmación de que el mundo es la obra de un Dios único y universal. Pero hasta la época moderna la idea dominante y general es la de un proceso instantáneo: o bien que la vida surgió de forma espontánea (generación espontánea) o bien que los seres fueron creados por Dios con una acción única que los hizo tal como nosotros los conocemos (creacionismo). Un no cristiano como Voltaire se adhería sin ningún género de duda a esta segunda hipótesis.

El creacionismo cristiano se apoyó en los primeros capítulos del *Génesis* leídos literalmente y tenidos, en su acepción realista, por palabra revelada. Se concibe el choque causado por las tesis evolucionistas que, de Darwin a Mendel, impusieron una visión del mundo inseparable, de ahí en adelante, de la evolución. Como respuesta a este desafío se propuso la idea de un creacionismo de repetición, que continuaba rechazando toda idea de transformación de la especies. En última instancia el creacionismo admite la perspectiva de una evolución, pero sustrayendo de ella al hombre, distinguido en esto del resto del reino animal. Actualmente la mayoría de las Iglesias cristianas han abandonado el creacionismo, que sólo es profesado por grupos fundamentalistas en los Estados Unidos.

Pero esta nueva actitud no significa el abandono de las afirmaciones bíblicas tradicionales que declaran que el mundo fue creado por Dios y que el hombre fue hecho a su imagen. Por el contrario, se está produciendo una concentración en el sentido profundo de estas proposiciones: a saber, que el hombre no tiene en sí su propia fuente, que no habita el mundo como un potentado que podría usarlo arbitrariamente, que el mundo está penetrado por una inteligencia que supera a la del hombre, o que el hombre, aunque pertenece al reino animal, es portador de una dignidad que es irreducible a una superioridad morfológica (la postura erguida o el uso de la mano) o intelectual (el volumen del cerebro). Tales proposiciones no se oponen a la lógica científica. Sencilla e indiscutiblemente son de otro orden.

La creación (Génesis 1–3)

El primer libro de la Biblia, el Génesis, comienza con dos textos sobre la creación del mundo (Génesis 1,1–2,4a y 2,4b–3,24). Este comienzo puede parecer muy natural: ¿qué hay más normal que empezar por el principio? Sin embargo, este comienzo sólo es simple en apariencia. En primer lugar, porque resulta un poco extraño que, para expresar el origen de todo, se propongan dos textos que parecen un duplicado. ¿No se quiso o no se supo elegir entre estas dos versiones? Además, lejos de constituir los documentos más antiguos de la Biblia, estos capítulos, especialmente el primero, pertenecen a un estadio ya avanzado de la redacción del libro. Por otro lado, el segundo relato es más antiguo que el primero: parece como si se

Referencia

¿Qué es un mito?

El mito es un relato que tiene por objeto expresar el origen de lo que existe, explorar la complejidad del mundo en medio del cual viven los hombres. Como tal, representa una de las modalidades de la reflexión humana. Sirve también para justificar las convenciones que organizan la vida de los individuos y de los grupos: aspira a fundar e instaurar la vida de quienes lo cuentan. Para ello se sitúa de buen grado en un tiempo primordial, «en aquel tiempo», el tiempo de los dioses, fuera de nuestra cronología. El mito es anónimo y colectivo. Con frecuencia es leído durante la celebración de una fiesta que retoma ritualmente sus elementos. Así sucede con el mito mesopotámico de Ishtar y Tammuz: ella es la diosa del sol y de la vegetación y él, el dios-pastor, que controla la alternancia de las estaciones. Este mito, representado durante la fiesta de Año Nuevo, tenía que asegurar al país un año fecundo. Otros mitos tienen como función iluminar los misterios de la condición humana. Existen también mitos que no expresan los orígenes sino el término de la historia, el nuevo mundo esperado; se llaman mitos «escatológicos*» y se encuentran particularmente en los apocalipsis*.

El racionalismo del siglo XIX vertió sobre el mito juicios muy negativos asimilándolo a una forma de pensamiento prelógica, irracional, que dependería sólo de la imaginación. Recientemente se ha afirmado una concepción mucho más positiva: el mito aparece como un lenguaje hecho para captar realidades que el lenguaje corriente no es capaz de designar; es el medio para significar realidades invisibles o trascendentales, para explorar los arcanos de la vida. Por ello puede ser portavoz de una verdad más profunda que la verdad histórica. Se ha dicho que era un «esfuerzo de conocimiento de lo incognoscible» (Buess). Si se comprende bien, quizás incluso implique un juego y una distancia que impiden interpretarlo literalmente, al contrario de la ingenuidad que atribuimos a sus oyentes o a sus lectores.

También la tradición bíblica se encuentra con el lenguaje del mito, especialmente en los once primeros capítulos del *Génesis* dedicados a la raíz oscura de la historia. El recuerdo de mitos muy famosos en el mundo antiguo aflora en este texto. Pero la Biblia privilegia demasiado la historia para mantener una relación apacible con el mito, ahistórico por esencia. De hecho, utiliza motivos míticos que somete a un severo tratamiento desmitologizador, pues los convierte en medios de expresión de un lenguaje simbólico que le permite evocar realidades que desbordan la experiencia.

hubiera sentido la necesidad de prologarlo con un texto más reciente. Finalmente, la lectura muestra de inmediato que no nos encontramos en modo alguno ante reconstrucciones imaginarias e ingenuas de los orígenes del mundo. Estos textos están llenos de agudezas, de intenciones sutiles que hacen que su lectura resulte difícil en nuestros días. A veces se consideran pueriles, sin percibir que la debilidad está en el lector.

Antes de recorrerlos, es preciso que disipemos un malentendido. Estos relatos no obedecen a una intención realista. No proponen la versión antigua e infantil de nuestro mito moderno del *big bang*. Si hubieran querido hacerlo, habrían eliminado, por ejemplo, la contradicción producida porque los animales son creados antes que el hombre en el primer relato, pero después de él en el segundo. Ahora bien, no era esto lo que preocupaba a los redactores. Su mirada es sobre todo teológica, es decir, su objetivo es discernir las intenciones de Dios que sirven de base al mundo en el que el hombre vive. Su pretensión es la de iluminar los misterios de la condición humana, la de decir su verdad, tal como Dios la hizo, y de esta manera, mostrar el camino de la dicha. Ésta es la razón por la que estos textos miran, de hecho, menos hacia el pasado que hacia el presente e incluso hacia el futuro. Para comprobarlo, hay que descifrar lenguas que no son las nuestras y dominar una expresión simbólica que utiliza fragmentos de mitologías que convierte en su material literario. Y no olvidemos una dificultad suplementaria: estos textos mantienen una relación polémica sutil con las tradiciones religiosas y culturales del antiguo Oriente de las que toman prestados esos materiales.

El primer relato de la creación (Gn 1,1–2,4a)

Los exegetas lo datan hoy ordinariamente en la época del destierro en Babilonia, en el siglo VI. Y lo vinculan a los medios sacerdotales: los sacerdotes deportados del Templo de Jerusalén. Esta proveniencia arroja abundante luz sobre el tono tan particular de este texto. Por una parte, se encuentra en él el eco de la experiencia del Israel que vivió esos años de destierro en contacto con una poderosa civilización pagana: en el relato se reflejan de forma grandiosa los mitos de la religión babilónica, en particular el *Enuma Elish*. Por otra parte, el marco temporal de esta evocación de la creación lleva la marca de los círculos sacerdotales cuya función es la de asegurar el servicio litúrgico que culmina, cada fin de semana, en la celebración del sábado. Al elegir este marco cronológico el objetivo no es hacer creer que Dios creó el mundo en siete días, sino evocar una obra de Dios que desborda nuestra historia, una obra que se hace cargo de nuestro tiempo cronológico. Para ello los redactores recurrieron

precisamente al tiempo litúrgico con el que estaban familiarizados y que tiene la particularidad de anudar el tiempo de la vida humana y el tiempo de las acciones de Dios. Así se explica, entre otras cosas, la amplia exposición sobre el día séptimo, el día del sábado, que cierra el texto.

El ritmo de este capítulo es notable. El lector queda sobrecogido por la fuerza mágica y poética de estos versículos. A decir verdad, no se trata de un relato, sino más bien de una suerte de himno cuyo ritmo está marcado no sólo por la mención de los días que desfilan como una procesión, sino por una serie de fórmulas que se repiten acá y allá: «Dijo Dios» (10 veces), «Hizo Dios» (8 veces), «Vio Dios» (7 veces). También de manera regular, Dios pone nombre a lo que crea, bendice, comenta su obra («Vio Dios que estaba bien») hasta la declaración final: «Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien» (v. 31). Por ello se comprende que no resulte tan fácil establecer la estructura del texto: ¿dónde hay que apoyarse: en los siete días, en las ocho obras sucesivamente creadas (luz, cielo, tierra, plantas, astros, aves y peces, animales terrestres, hombre) o en las 10 frases introducidas por «Dijo Dios»?

Se ve también la complejidad de la imagen del acto creador. Se declara que Dios crea con un «hacer» que hace surgir el mundo, pero también con una palabra que tiene la capacidad de cumplir lo que dice: «Dijo Dios: "Haya luz", y hubo luz» (1,3). En todo caso, hay un motivo esencial, el de la separación. Separando lo que está inicialmente mezclado y es indistinto y caótico, Dios llama a la existencia. El mundo aparece al término de una serie de separaciones entre tinieblas y luz, aguas de arriba y aguas de abajo, y también gracias a los luceros que separan el día de la noche. De la misma manera, los reinos animal y vegetal están ordenados «según su especie». Esta insistencia en el motivo de la separación puede evocar una prehistoria del texto que remite a un sustrato mítico. Pero adopta aquí un relieve inédito. Dios crea separando, es decir, instaurando también relaciones entre las realidades que su palabra individualiza. Nótese que este pensamiento no resulta en modo alguno extraño a nuestra psicología moderna, que sabe cuán importante es salir de la indistinción y la confusión, para que el ser humano encuentre su identidad entrando en un mundo de diferencias y de relaciones.

1,1 *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* 2 *La tierra era caos*
y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios
aleteaba por encima de las aguas.

Esta escena del comienzo nos sitúa en pleno misterio. Y está bien que sea así, porque todo comienzo es incognoscible. Un mundo,

escondido en el secreto de Dios, está siendo alumbrado, como sugiere la mención de una «tierra [que] era caos y confusión» (en hebreo *tohu wabohu*), de la oscuridad, de un abismo (*tehom*), de las aguas y de un «viento de Dios». Otro texto bíblico, escrito más tarde, en el siglo II a.C., insistirá en el hecho de que Dios creó el mundo *ex nihilo*, de la nada (2 M 7,28). El texto de Gn 1,1 no se centra en esta afirmación, sino que muestra un Dios creador, que preexiste a todo, cuya Palabra llama a la existencia, etapa tras etapa, al mundo en el que habitamos. Por otro lado, el verbo «crear» (*barah*), utilizado aquí, se aplica exclusivamente a Dios. Y el misterioso «viento de Dios», que aletea sobre las aguas como un ave sobre su nidada, volverá a aparecer más tarde, en momentos clave de la Biblia, para indicar la presencia de Dios.

1,3 *Dijo Dios: «Haya luz», y hubo luz.* 4 *Vio Dios que la luz estaba*
bien, y apartó Dios la luz de la oscuridad; 5 *y llamó Dios a la luz «día»,*
y a la oscuridad la llamó «noche». Y atardeció y amaneció: día primero.
6 *Dijo Dios: «Haya un firmamento por en medio de las aguas, que*
las aparte unas de otras». 7 *E hizo Dios el firmamento; y apartó las*
aguas de por debajo del firmamento de las aguas de por encima del fir-
mamento. Y así fue. 8 *Y llamó Dios al firmamento «cielo». Y atardeció*
y amaneció: día segundo.

Al terminar el primer día se ha llevado a cabo una división decisiva entre luz y tinieblas, pero sin que estén presentes los astros, que aún no han sido creados según este texto. El sol y la luna son fácilmente divinizados por los pueblos que rodean a Israel: nuestro autor se preocupa por atribuirles una identidad más modesta. Así, provisionalmente al menos, guarda silencio sobre ellos. El segundo día, la creación continúa con una nueva separación que da origen al firmamento. El mundo se dibuja con más precisión, según una representación tradicional en los textos orientales y bíblicos: la tierra está cubierta por una cúpula, la bóveda celeste, que separa las aguas superiores de las inferiores, y cuyas aberturas dejan pasar la lluvia y la nieve.

Después aparecen la tierra y todas las plantas que la cubren. Es el tercer día (vv. 9-13). Dios observa qué bueno es esto. Hasta el cuarto día (vv. 14-19) no son creados los astros, luceros destinados a separar el día de la noche –¡aunque el día y la noche fueron creados el día primero!–. Tendrán como función fijar el calendario, recordar los tiempos y las fiestas que Israel tiene que celebrar. *Sin*, el dios luna, y *Shamash*, el dios sol de Mesopotamia, no son más que criaturas del Dios único que ha hecho el cielo y la tierra; ésta es la razón por la que ni siquiera se pronuncian las palabras «sol» y «luna».

Tenemos aquí un indicio de una polémica contra los cultos paganos de los pueblos limítrofes.

El quinto día (vv. 20-23) está consagrado a la creación de los animales que viven en los mares, peces y monstruos marinos, y en el aire. También aquí aflora la polémica porque, en muchas mitologías antiguas, los primeros aparecen fácilmente en forma de divinidades maléficas. Aquí se declara que fueron creados por Dios, el cual, por tanto, domina sobre ellos. Dios da a todos la orden de ser fecundos y de multiplicarse. Sobre este quinto día resuenan la bendición* de Dios y la observación de que todo ello es bueno.

1,24 *Dijo Dios: «Produzca la tierra animales vivientes según su especie: bestias, reptiles y alimañas terrestres según su especie». Y así fue.*
25 *Hizo Dios las alimañas terrestres según especie, y las bestias según especie, y los reptiles del suelo según su especie: y vio Dios que estaba bien.*

26 *Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves del cielo, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra».*

27 *Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya,*
a imagen de Dios lo creó,
macho y hembra los creó.

28 *Y los bendijo Dios con estas palabras: «Sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que repta sobre la tierra».*

29 *Dijo Dios: «Ved que os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la faz de toda la tierra, así como todo árbol que lleva fruto de*
semilla; os servirá de alimento. 30 *Y a todo animal terrestre, y a toda*
ave del cielo y a todos los reptiles de la tierra, a todo ser animado de
vida, les doy la hierba verde como alimento». Y así fue. 31 *Vio Dios*
cuanto había hecho, y todo estaba muy bien. Y atardeció y amaneció: día sexto.

Con el sexto día llegamos al punto culminante de la creación. Es el día en que ven la luz los animales de la tierra, siempre cuidadosamente distinguidos «según su especie». Después viene una suerte de deliberación de Dios consigo mismo: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen». Este preámbulo expresa ya la solemnidad de este nuevo momento de la creación. Las precisiones que siguen confirman la importancia del nuevo ser que va a aparecer ahora: es el único de los seres creados a «imagen» y «semejanza» de Dios. El v. 27 retoma de un modo narrativo el proyecto de creación de la humanidad que acaba de ser formulado. Y añade un detalle princi-

pal: el hombre, el ser humano, es creado desde el primer momento masculino y femenino. En una sola frase se expresan la unidad, por una parte, y la diferencia que articula esta unidad, por otra. Un sutil juego con el singular y el plural («él lo creó», «él los creó») confirma esta proposición que funda la igualdad del varón y de la mujer declarando que ambos son imagen de Dios. A este hombre le da Dios el mandato, dirigido antes a los animales, de ser fecundo y de multiplicarse. Pero esta vez se trata de una palabra de persona a persona («él *les* dijo»); esta palabra nos orienta hacia una fecundidad que no será en modo alguno idéntica a la de los animales, porque será la de una humanidad portadora de la imagen de Dios.

Además, el hombre recibe autoridad sobre los animales. Este detalle puede pasar desapercibido; sin embargo, está lleno de sentido y de enseñanza. En este mundo de los orígenes, donde Dios pone a disposición del hombre para que le sirva de alimento «toda hierba de semilla» y «todo árbol que lleva fruto» (v. 29), sólo puede tratarse de una dominación pacífica. Dios establece al hombre como señor del mundo animal, pero tiene como cetro la dulzura. Y en esto él es imagen de Dios. Gracias a este rodeo discreto, indirecto –ya que se trata de reconocer el modelo pasando por la imagen...– el lector comprende que el Dios bíblico, creador del mundo, es todopoderoso, pero su poder es el de la dulzura. Un comentarista dice que esta dulzura «es sin duda el don más íntimo, el más secreto del acto creador» (P. Beauchamp). Este reflejo de Dios en el hombre se borrará en el diluvio cuando Dios, consciente de la violencia que agita el corazón del hombre, le autoriza para que vierta la sangre animal a fin de alimentarse (Gn 9,2-3). Pero es precisamente entonces cuando el plan de Dios es alterado, porque la violencia ha cambiado la frontera puesta entre el hombre y el animal. Ésta es la razón por la que también la tradición de los profetas (Oseas, Isaías) anuncia los tiempos futuros de la salvación usando la imagen de la reconciliación entre hombres y animales salvajes: es un signo del cumplimiento de la Alianza*. Está claro que nuestro texto del *Génesis* fue escrito por hombres que tenían esta visión del futuro: de esta manera invitan a contemplar el término de la historia, aun cuando parece que sólo hablan del origen. El comentario que Dios hace al atardecer del día sexto afirma que «todo estaba muy bien».

2,1 *Concluyéronse, pues, el cielo y la tierra y todo su aparato,* 2 *y dio por concluida Dios en el séptimo día la labor que había hecho, y cesó en el día séptimo de toda la labor que hiciera.* 3 *Y bendijo Dios el día séptimo y lo santificó; porque en él cesó Dios de toda la obra creadora que Dios había hecho.* 4 *Ésos fueron los orígenes del cielo y la tierra, cuando fueron creados.*

Una vez que todo se ha acabado, el día séptimo es objeto de una larga exposición. Muestra precisamente a Dios que deja de trabajar, que «está parado» para contemplar su obra. Este Dios todopoderoso es también señor de su poder. Domina sobre su trabajo, puesto que sabe interrumpirlo. Si nuestro texto se detiene con insistencia sobre este último día, es indudable que lo hace para ofrecer al lector un modelo de comportamiento. El hombre hecho a imagen de Dios

DOCUMENTO

LOS MITOS DE LA CREACIÓN

Las grandes culturas del antiguo Oriente Próximo elaboraron relatos de creación mucho antes que la Biblia. Estos mitos de los orígenes tratan de responder a las cuestiones que el hombre tiene planteadas: ¿quiénes somos?, ¿por qué existimos?, ¿qué relaciones vinculan a la humanidad con los dioses?, ¿por qué trabaja el hombre? Cotejando la Biblia con estos documentos se puede apreciar qué elementos han tomado prestados los autores bíblicos de las culturas que los rodeaban. Se descubre también cómo han reinterpretado profundamente esos materiales al servicio de una visión de Dios y del hombre muy diferente.

El poema babilónico *Enuma Elish*, redactado probablemente a mediados del segundo milenio a.C., forma parte de estas fuentes. Empieza con estas palabras: «Cuando en lo alto el cielo aún no había sido nombrado y abajo la tierra no tenía nombre, del océano primordial, su progenitor, y de la tumultuosa Tiamat, la madre de todos, las aguas se fundieron en una masa». Y sigue evocando la formación del mundo que surge de un gigantesco combate en el que se enfrentan el dios Marduk y el Caos acuoso formado por Tiamat y Apsu. Habiendo triunfado sobre Tiamat, Marduk construye el universo sirviéndose del cuerpo partido del monstruo. Después Marduk crea al hombre con la sangre de Kingu, un dios traidor al que también ha vencido. El capítulo 1 del *Génesis*, escrito en el momento del destierro en Babilonia, guarda con este mito una relación de alusión y de crítica: aunque retoma algunos motivos, rechaza la idea de un combate primordial y la de un hombre que sería el producto derivado del cuerpo de un dios vencido.

La Biblia utiliza igualmente el poema de *Atrahasis* (el «Sumamente sabio»), datable en el siglo XVII a.C., que narra la creación de la humanidad. En el principio existían los dioses, que debían satisfacer sus necesidades trabajando con sus propias manos. Los grandes dioses *anunna* se descargaron de este trabajo y se lo encargaron a los dioses inferiores, los *iguigu*, que terminaron por rebelarse. Entonces el dios Ea toma la palabra y sugiere crear a los hombres que se encargarán de asegurar el servicio de los dioses: «Que el hombre lleve el cesto del dios». La diosa Mama y sus ayudantes fabricaron a los hombres con arcilla mezclada con sangre y la carne de un dios, para que sirvieran a los dioses. En contraste con ello, el texto del *Génesis* describe un hombre creado gratuitamente y que recibe en provecho propio la administración del jardín de Edén.

El motivo de la serpiente que engaña al hombre, presente en el capítulo 3 del *Génesis*, está igualmente presente en bastantes mitologías. Muy cerca de Israel, aparece en particular en la *Epopeya de Gilgamesh* (tablilla XI, 271-290). Al término de un largo camino, el rey de Uruk encuentra la planta de la inmortalidad. Pero cuando está a punto de llegar a la meta, la serpiente se la arrebata:

Bajó a lo profundo y vio la planta... [En el camino de regreso] vio un pozo cuya agua era fresca. Bajó a bañarse en el agua. Una serpiente olfateó la fragancia de la planta; salió [del agua] y arrebató la planta. Al retirarse mudó de piel. A esto Gilgamesh se sienta y llora (según traducción de E. A. Speiser).

El texto bíblico remite también a otras fuentes, egipcias en particular, pero también indoeuropeas. Parece que sus redactores realizaron una investigación minuciosa sobre la cuestión de los orígenes, que se inspiraron en las tradiciones a las que tuvieron acceso y que a partir de ellas elaboraron su propia síntesis.

es invitado a suspender su trabajo, como signo de su libertad. Y es invitado a aprovechar este reposo para acordarse de su creador y alabarlo por los bienes que ha recibido de él. Esto es lo que está en juego en el respeto al sábado* que Israel recibirá como uno de los mandamientos del decálogo (Ex 20,-11) y que los redactores sacerdotales de este texto han querido poner de relieve.

Al término del primer «relato» está a la vista toda la creación en la que el hombre habita. Todo el conjunto forma un orden, un mundo bueno, organizado por un conjunto de relaciones queridas y dispuestas por Dios. Ésta es la primera gran nota fundamental que resuena al abrir la Biblia. Dios, creador del mundo y de todo lo que contiene, es un Dios que ha creado sin ninguna necesidad, como por una sobreabundancia de ser y movido por una benevolencia sin reserva. En su verdad más original, el mundo y la humanidad están bañados por esta luz y han sido hechos para esta armonía. Y esto quiere decir también que ésa es su verdad última, futura, al término de la historia, cuando ésta se termine. El gran descanso del día séptimo no es para la Biblia historia antigua. Está por delante del lector y del libro.

El segundo relato de la creación (Gn 2,4b–3,24)

Este segundo relato, que ocupa los capítulos 2 y 3, aborda de una manera muy diferente la cuestión de los orígenes. El texto es más antiguo, anterior al destierro: se data ordinariamente en el siglo VIII, más que en el X. El horizonte ahora no es el cosmos sobre el que se abría el capítulo 1, sino un mundo humano muy cotidiano, el del campesino que cultiva el suelo. Dios está presente en él de forma mucho más antropomórfica*, primero con los rasgos de un alfarero y después con los de un jardinero. El texto es un relato, en el sentido estricto del término, centrado en la creación del hombre y de la mujer. En este punto coincide parcialmente con los datos del capítulo 1, pero los presenta de una forma muy diferente. Sobre todo los prolonga con la peripecia dramática de la desobediencia que ocupa el capítulo 3. Con ello tiende un puente entre el «muy bueno» del día sexto y la experiencia presente de la vida. Pero su lectura no debe hacer olvidar lo adquirido en la lectura del primer relato.

2,4b El día en que hizo el SEÑOR Dios la tierra y el cielo, 5 no había aún en la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues el SEÑOR Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo. 6 Pero un manantial brotaba de la tierra y regaba toda la superficie del suelo. 7 Entonces

el SEÑOR *Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente.*

Lejos de las grandezas evocadas anteriormente, todo empieza en un escenario rural descrito negativamente por medio de una serie de «todavía no» propios de los relatos de los orígenes. Sólo se menciona un «manantial» misterioso, gracias al cual Dios va a poder modelar un hombre con polvo del suelo. El texto retoma la acción del alfarero, que ya estaba presente en los relatos de creación en Egipto o en Mesopotamia. En la palabra «hombre» (*'adam*) resuena la palabra «tierra» (*'adamah*, que etimológicamente significa «roja», pues roja es la tierra arable y roja también la materia corporal). Esta relación expresa claramente que el hombre es originalmente «terroso». Éste es el ser que recibe a continuación de la boca de Dios un «aliento de vida» que hace de él un «ser viviente». La palabra hebrea traducida aquí por «ser», *nefeš*, se traducirá por *psyche* en griego, *anima* en latín y *alma* en nuestra lengua. Un poco más adelante se nos informa de que Dios «formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo» (v. 19), pero ellos no son creados por un aliento de vida salido de la boca misma de Dios. Así, a pesar de su proximidad, el hombre y los animales están separados por una diferencia fundamental.

2,8 *Luego plantó el* SEÑOR *Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado.* 9 *El* SEÑOR *Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer, y en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal.* 10 *De Edén salía un río que regaba el jardín, y desde allí se repartía en cuatro brazos [...].* 15 *Tomó, pues, el* SEÑOR *Dios al hombre y lo dejó en el jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase.* 16 *Y Dios impuso al hombre este mandamiento: «De cualquier árbol del jardín puedes comer,* 17 *mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio».*

Dios desempeña ahora el papel de jardinero. Establece en Edén un jardín, *gan* en hebreo (*paradeisos* según la versión griega), que retoma una palabra persa. Dios pone este jardín, bien regado por las aguas de los cuatro ríos, en las manos del hombre, para que lo cultive y sea un lugar armonioso, al abrigo de los peligros exteriores. Se nota, como observa un comentarista, que aquí «el Edén es un don y el estado edénico no es una naturaleza». Dios planta dos árboles en este jardín. Con uno de ellos, con el árbol de la vida, estaba muy familiarizado el Oriente antiguo. Da frutos que conceden la inmortalidad; es el alimento de los dioses. En el Edén el hombre tiene acceso a este árbol. El hombre, por tanto, no es por naturaleza inmortal,

pero tiene originalmente el medio de superar la muerte gracias a este alimento divino. Nótese de paso que al expresarse así, el texto del *Génesis* combate la idea atestiguada en Egipto según la cual sólo el faraón tendría acceso al árbol de la vida y a la inmortalidad. Para nuestro autor bíblico todo hombre, inicialmente, recibe el acceso al árbol de la vida. Y también a todo hombre, en la continuación del relato, se le prohibirá el acceso a este árbol. ¡El autor bíblico ataca con audacia todo privilegio real en esta materia!

Pero en el jardín hay plantado otro árbol. Las discordancias en la continuación del relato indican que este «árbol del conocimiento del bien y del mal» fue introducido en un segundo momento de la elaboración del texto. Este nuevo árbol no tiene un paralelo en las mitologías de los pueblos próximos a Israel. Su interpretación es compleja. Por una parte, «conocer el bien y el mal» es una locución hebrea corriente, que no tiene implicación moral (por ej., 2 S 14,-17.20). Por otra parte, el árbol es aquí el objeto de un mandamiento, lo cual, en el contexto bíblico, evoca los mandamientos de la Alianza, que enuncian precisamente lo que está bien y lo que está mal. «Conocer el bien y el mal» sugiere así un conocimiento ilimitado cuyo único árbitro es el hombre. «¡Ni Dios ni señor!», según una expresión moderna. Ahora bien, Dios prohíbe este camino advirtiendo que conduce a la desgracia y a la muerte.

Antes de proseguir, recapitulemos el argumento del relato. Después de crear al hombre, Dios le da el jardín y le confía su cuidado, acompañando ese don con una orden que ocupa los vv. 16-17. Ésta está formada por un doble mandato: el primero es positivo, pues invita a comer de todos los árboles del jardín; el segundo introduce una restricción, pues prohíbe al hombre gozar del árbol del conocimiento del bien y del mal. Esta defensa está acompañada de una advertencia que no es, por lo demás, una amenaza, contrariamente a lo que dan a entender algunas traducciones erróneas: si el hombre come del árbol del conocimiento del bien y del mal, morirá sin remedio. Todo esto se dice sobriamente, tal vez demasiado a gusto del lector que se plantea de golpe toda clase de preguntas. Así, en particular, ¿por qué esta prohibición? Esta negativa, ¿no es como poner una trampa al hombre, tentarlo? Y también: ¿el árbol es malo porque Dios lo prohíbe o bien Dios lo prohíbe porque comer de este árbol es malo para el hombre? En un caso se trata de la palabra de un potentado que ejerce arbitrariamente su autoridad. En el otro se trata de la palabra benevolente de un Dios que quiere proteger al hombre, garantizarle la vida y la dicha. Un poco más adelante la serpiente se aprovechará de estas preguntas.

2,18 Dijo luego el SEÑOR Dios: «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada». 19 Y el SEÑOR Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. 20 El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, mas para el hombre no encontró una ayuda adecuada.

El texto deja provisionalmente la cuestión de los dos árboles para volver a presentar al hombre tal como aparece bajo la mirada de Dios, es decir, solo. De ahí la resolución divina de hacerle una «ayuda» en la que se reconozca. Es preciso comprender bien esta palabra recordando que el término hebreo *'ezer* que se emplea aquí tiene un sentido muy particular. Es utilizado en la Biblia para designar el auxilio que Dios presta al hombre que se encuentra en peligro o bajo una amenaza mortal. Se trata, pues, de ofrecer al hombre mucho más que un poco de mano de obra para ayudarle a cultivar el jardín. Se busca un primer remedio en la creación de los animales. Modelados de la tierra, como el hombre, pero desprovistos del aliento divino, no rompen la soledad del hombre, aunque éste les ponga nombres, ejerciendo así el señorío sobre el reino animal que le había conferido el capítulo 1. Así pues, será necesario otro acto creador para arrancar al hombre de la soledad. Es en este momento cuando tiene lugar la creación de la mujer.

2,21 Entonces el SEÑOR Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, que se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne. 22 De la costilla que el SEÑOR Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. 23 Entonces éste exclamó: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada».

El lenguaje lleno de imágenes y pintoresco del texto puede hacernos correr el riesgo de ocultar su sutileza. Comprendido sin inteligencia, puede incluso inducir una representación negativa de la mujer que, por otro lado, no ha dejado de ser explotada. Ciertamente aquí se ha perdido la ventaja del primer relato que presentaba una creación simultánea del hombre y de la mujer (Gn 1,16-17). En el segundo relato, donde los acontecimientos se suceden linealmente, la mujer viene después del hombre. Pero el texto va a expresar por otros caminos la grandeza de la mujer.

Mientras que Dios crea a la mujer, hace caer al hombre en un sueño singular (*tardemah*). Éste es mencionado en otros pasajes del relato bíblico, asociado a momentos en los que Dios actúa con po-

der. De ello se sigue en particular que el hombre no es testigo de los primeros pasos de la mujer; éstos serán para él tan misteriosos como su propio comienzo. El motivo de la costilla que Dios quita al hombre tiene un origen oscuro. Pero más allá de la imagen mítica se ve el mensaje que se forma: si la mujer ha salido del cuerpo del hombre, quiere decir que tiene la misma textura que él. Por otro lado, esto es lo que exclama el hombre en el instante en que Dios se la presenta: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne». Es una manera de expresar la unidad, no como en el capítulo 1, pero también con fuerza.

Esta mujer que, digámoslo de paso, tiene aquí el privilegio de no haber sido creada de la tierra, sino directamente del hombre, va a ser la verdadera confidente del hombre. Lejos de ser un simple instrumento biológico necesario para la perpetuación de la raza humana, es esa «ayuda», ese auxilio que lo arranca de la soledad que lo condenaba a ser un Narciso sin porvenir. Además, la creación de la mujer está acompañada de la creación de la palabra. El hombre habla por primera vez para expresar su admiración ante aquella que Dios le presenta. Nótese finalmente que las dos palabras hebreas que traducimos por «varón» y «mujer» subrayan un parentesco que no aparece en nuestra lengua. Una es *'iš* (el hombre) y la otra *'iššah* (la mujer). La tradición judía observará más tarde que las letras hebreas que constituyen la diferencia entre una y otra son las del nombre de Dios abreviado: Yah (*yh*).

2,24 Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne. 25 Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro.

Consecuencia del relato anterior: el hombre deja a sus padres para ser uno con su mujer. El amor conyugal puede más que el amor a los padres. De esta manera se expresa la unidad que Dios desea al crear la primera pareja. Hay que iluminar el tema de la desnudez que cierra esta primera fase del relato. Situado en el mundo antiguo, que es el de nuestro texto, implica más que la cuestión del pudor sexual. Desnudez y vestido se relacionan con la gloria del hombre: en la antigüedad se desnudaba a los prisioneros de guerra para manifestar que estaban privados de todos sus derechos. En este primer momento, antes de la falta, varón y mujer, incluso desnudos, se encuentran en una relación apacible, donde el honor de cada uno de ellos es reconocido por el otro.

3,1 La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que el SEÑOR Dios había hecho. Y dijo a la mujer: «¿Cómo es que Dios os ha dicho: No comáis de ninguno de los árboles del jardín?». 2 Res-

pondió la mujer a la serpiente: «Podemos comer del fruto de los árboles del jardín. [3] *Mas del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis, so pena de muerte».* [4] *Replicó la serpiente a la mujer: «De ninguna manera moriréis.* [5] *Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal».*

El relato prosigue franqueando la frontera del capítulo. Y pone en escena a un nuevo protagonista. A decir verdad, éste es muy singular: se trata de una serpiente que habla e incluso argumenta como un temible dialéctico para hacer caer a la mujer en la tentación. De entrada se precisa que es una criatura de Dios, uno de los animales del campo creados por el Señor. No hay aquí ninguna idea de un Dios del mal, que pudiera hacer la competencia al Creador, como en los maniqueísmos que distribuyen la historia entre un príncipe del bien y un príncipe del mal. De hecho, esta figura simbólica concentra el misterio del mal: no se sabe de dónde viene ni cómo pudo entrar en el jardín. Por lo demás se encuentra en otras muchas tradiciones. Cerca de Israel, la cobra real (*uraeus*) adorna la tiara del faraón y una serpiente figura entre las divinidades subterráneas de la religión cananea, ligada a creencias sobre la vida después de la muerte.

Todo se decide en el diálogo que se establece entre la serpiente y la mujer, a propósito de la orden que Dios ha dado anteriormente. Sabemos que la serpiente es «el más astuto» de todos los animales creados (el texto juega con el doble sentido de la palabra hebrea que significa a la vez astuto y desnudo). Hay, por tanto, una astucia que es preciso identificar detrás de la tentación. De hecho, la serpiente finge que cita las palabras divinas. Pero lo hace manipulándolas de una manera muy hábil que va a llevar a la desobediencia: toda la astucia está en esta sutileza. En efecto, antes de introducir una prohibición, Dios había dado una consigna en la que autorizaba e incluso alentaba el uso de *todos* los árboles del jardín. La serpiente se queda sólo con la restricción y la amplía convirtiéndola en la prohibición de comer de todos los árboles del jardín. De esta manera transforma la palabra de Dios, pues hace de ella sólo una prohibición. Dios es el que prohíbe: esto es lo que la mujer entiende probablemente con tanta fuerza como el lector. De ahí el deseo de transgredir y la sospecha que sigue inmediatamente: si Dios prohíbe, es para molestar al hombre, tal vez para protegerse de él, para reservarse lo mejor.

Ciertamente en un primer momento la mujer se toma la molestia de corregir a la serpiente que ha deformado en demasía las palabras divinas. En su protesta afirma que Dios les ha permitido comer

de los frutos del jardín, salvo de un árbol al que no hay que «tocar» para no correr peligro de muerte. Con sutileza, también la mujer transforma la palabra divina. Retira del mandato positivo la mención de la totalidad (paso de «todos los árboles» a «los árboles») introduciendo un elemento ausente en Gn 2, ya que habla de no *tocar*. Reconocemos en ello la fórmula del tabú, que es una prohibición sagrada, sin justificación racional. Así el diálogo se desliza hacia el mundo del paganismo contra el que combate Israel. Otro detalle, imperceptible en nuestras traducciones, es que la serpiente designa a Dios, desde el principio, no por su nombre de SEÑOR Dios, sino únicamente como Dios (*'Elohim**: la divinidad).

Al término de esta segunda cita transformada de la palabra de Dios, la serpiente puede enunciar con soberbia que la advertencia de Dios es una mentira: el hombre no morirá por comer del fruto prohibido. La insinuación es clara: Dios es mentiroso, engaña al hombre, porque de hecho tiene miedo de que su criatura se convierta en su rival. La confianza en Dios se ha quebrantado irremediablemente. La mujer sólo ve un Dios embustero y celoso, mientras que en Gn 2 se presenta a un Dios que crea liberalmente a un hombre al que entrega el don del jardín. Entonces la serpiente puede pronunciar la promesa que halaga el orgullo de la pareja humana: que transgredan la orden divina y serán «como dioses que conocen el bien y el mal».

3,6 *Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió.* 7 *Entonces se les abrieron a entrambos los ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y, cosiendo hojas de higuera, se hicieron unos ceñidores.* 8 *Oyeron luego el ruido de los pasos del SEÑOR Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa, y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista del SEÑOR Dios por entre los árboles del jardín.*

Con finura el relato muestra el poder del deseo que se convierte en un engranaje que nada puede parar. El fruto parece irresistible. La mujer toma, come y ofrece al hombre, que también come. La transgresión se extiende como una mancha de aceite. Nótese que no se trata de un pecado sexual, ni tampoco de un pecado de glotonería inducido por un fruto deseable... El nervio de esta historia lo constituye la relación del hombre con Dios: una vez que se ha quebrado la confianza, gracias a la imagen engañosa sugerida por la serpiente, el orgullo domina al hombre que se deja llevar por los espejismos de una humanidad dotada de poderes divinos.

El resultado de la transgresión se expresa en el v. 7: los ojos se abren... pero para contemplar un triste espectáculo, el de una des-

nudez quehay que disimular con hojas de higuera. La armonía apacible y feliz del final del capítulo 2 se pierde y es sustituida por la desconfianza. Lo mismo sucede en la relación con Dios, dominada ahora por el miedo: la pareja se esconde. Se han forjado una imagen de Dios como rival y ya sólo puede aparecer ante ellos como un Dios amenazador y peligroso.

Antes de escuchar el diálogo que Dios, a pesar de todo, va a reanudar, detengámonos en un elemento extraño del texto. En todo este episodio el hombre brilla, en efecto, por su silencio y por una docilidad un poco infantil. La mujer está en primer plano, desde la aparición de la serpiente. Muchos comentaristas a lo largo de los siglos han explicado estas disposiciones argumentando que era más fácil tentar a la mujer que al varón. Por otro lado, la Edad Media no dudó en dar a la serpiente un rostro femenino, réplica del de la mujer al que se dirige. Esta interpretación refuerza una misoginia muy extendida. Pero desprecia la sutileza del texto que construye aquí una figura femenina maternal, no conyugal. En realidad, en esta escena estamos en presencia de una madre y de su hijo (infante) al que alimenta (en el sentido etimológico *infans* es el que todavía no habla).

Esto se confirma en la continuación del texto: la mujer es tratada como madre en el v. 15, que evoca su descendencia, y después en el v. 16, que menciona la pena futura de sus embarazos, y también en el v. 20, que la llama «madre de los vivientes». Todo esto se ilumina cuando se advierte que este texto afronta no sólo el misterio del mal sino también el de su transmisión: de generación en generación, todo ser humano que viene al mundo está tocado por esta realidad. Se comprende que el autor de nuestro texto haya escogido esbozar en este relato de tentación una figura maternal que, como tal, es la que más cerca se encuentra del fenómeno de la generación y la transmisión. Pero esto no significa evidentemente ni una responsabilidad mayor de la mujer, ni una naturaleza que la haría más vulnerable que el varón a las sugerencias de la serpiente. Esto es lo que muestra el texto siguiente.

3,9 El SEÑOR Dios llamó al hombre y le dijo: «¿Dónde estás?». 10 Éste contestó: «Te he oído andar por el jardín y he tenido miedo, porque estoy desnudo; por eso me he escondido». 11 Él replicó: «¿Quién te ha hecho ver que estabas desnudo? ¿Has comido acaso del árbol del que te prohibí comer?». 12 Dijo el hombre: «La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí». 13 Dijo, pues, el SEÑOR Dios a la mujer: «¿Por qué lo has hecho?». Contestó la mujer: «La serpiente me sedujo, y comí».

La escena es pintoresca: Dios se pasea por el jardín «a la hora de la brisa» y busca al hombre, como si, en su omnipotencia, no supiera dónde está. El autor bíblico no ha temido usar una expresión muy antropomórfica. Pero pone serios límites: Dios es conocido sólo por su palabra, no se da ninguna visión. En esto reconocemos el espíritu de la Biblia, preocupado por respetar la trascendencia de Dios, que desafía toda representación humana. En todo caso, el lector comprende que Dios no se aparta del hombre. Va a buscarlo, comprueba la desobediencia y pregunta. Con ello desencadena un sorprendente proceso por el que el varón hace responsable a la mujer y ésta a la serpiente. Pero hay que admitir que el varón no consigue descargar su responsabilidad en la mujer: al final del relato, los dos son conducidos fuera del jardín.

3,14 Entonces el SEÑOR Dios dijo a la serpiente: «Por haber hecho esto, maldita seas entre todas las bestias y entre todos los animales del campo. Sobre tu vientre caminarás, y polvo comerás todos los días de tu vida. 15 Enemistad pondré entre ti y la mujer, entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar».

16 A la mujer le dijo: «Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará».

17 Al hombre le dijo: «Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. 18 Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo. 19 Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás».

Dirigiéndose a cada uno de los protagonistas, Dios enuncia una serie de sentencias que son otros tantos juicios. Nótese que ni el hombre ni la mujer son objetos de maldición. Sólo la serpiente y la tierra son maldecidas. Cada uno será castigado en aquello por lo que ha pecado. Así la serpiente, tan orgullosa, será humillada, en el sentido etimológico del término (*humus* significa la tierra): en adelante se arrastrará y morderá el polvo. Pero la sentencia que Dios pronuncia contra ella contiene otro elemento tan capital como misterioso: el v. 15 anuncia una derrota futura de la serpiente. Un miembro del linaje de la mujer la derribará, pero después de haber sido mordido en el talón en este combate. Se puede afirmar con seguridad que éste es un elemento que se toma prestado de un mito cretense utilizado en la famosa historia del talón de Aquiles. Una vez

más el redactor bíblico toma una imagen del depósito de las mitologías para evocar, de manera misteriosa, una perspectiva de salvación cuyos contornos no puede precisar mejor. La lectura cristiana de este texto reconocerá en ello la figura velada de Cristo, vencedor del mal y de la muerte y, no obstante, herido de muerte en el combate.

El enunciado del veredicto divino continúa con la sentencia dirigida a la mujer. La mujer-madre, que ha arrastrado al hombre a la desobediencia, será castigada en su maternidad. Después, la segunda parte del versículo describe con una concisión temible la nueva situación que se instaura entre hombre y mujer: una apetencia que hace que la mujer tenga que estar agradecida al varón, el cual en adelante dominará sobre ella. Reconocemos aquí, expresados en pocas palabras, rasgos que caracterizan interminablemente la relación entre hombres y mujeres en las culturas humanas, por muy diferentes que sean. La gran originalidad del texto bíblico está en decir que esta situación no es ni natural ni normal, sino que es el resultado de una desobediencia que ha alterado la armonía inicial. Entonces se plantea la pregunta: ¿qué es necesario para que hombres y mujeres encuentren la relación feliz descrita en Gn 2 y cuya nostalgia invencible guardan en el corazón?

Al final, la última sentencia se dirige al hombre: él es el que ahora tiene la misión de asegurar la subsistencia y está enfrentado con una tierra maldecida por Dios. «Espinas y abrojos» son el signo de esta degradación de la tierra que deja de ser la gleba fecunda que da espontáneamente los frutos. A esto se añade la palabra que declara que la humanidad pasará en adelante por la muerte. Hay que notar que el texto rechaza toda dramatización. El tono no es el de una condena, sino el de una constatación. El hombre se ha puesto en una situación mortal y volverá a la tierra de la que ha sido sacado. De lo que pasa con el alma no se dice nada. Hasta una época avanzada la Biblia guardará sobre este punto un silencio sorprendente, invitando a renunciar a toda especulación sobre el más allá, al contrario de lo que el espíritu humano espera febrilmente. Porque esta tradición desconfía de la mitología que inventa mundos fantásticos en los que el hombre proyecta sus miedos y sus deseos. Sólo mucho más tarde dirá la Biblia una palabra sobre el más allá, cuando en Israel se tenga la convicción de que Dios lo autoriza y quita el velo del misterio. Tal ascesis es muy típica de la Biblia, libro que está alerta, como ningún otro, contra toda tentación mitologizante.

3,20 El hombre llamó a su mujer «Eva», por ser ella la madre de todos los vivientes. 21 El SEÑOR Dios hizo para el hombre y su mujer túnicas de piel y los vistió. 22 Y dijo el SEÑOR Dios: «¡Resulta que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el

bien y el mal! Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre». [23] *Y lo echó el* SEÑOR *Dios del jardín de Edén, para que labrase el suelo de donde había sido tomado.* [24] *Tras expulsar al hombre, puso delante del jardín de Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida.*

REFERENCIA

LA LECTURA DE GN 1-3 EN EL SIGLO XX

A pesar de la distancia que separa del mundo actual los tres primeros capítulos del *Génesis*, éstos estuvieron muy presentes en la cultura del siglo XX. Es más, siguieron estando en el centro de debates apasionados. Su actualidad se debe ciertamente al hecho de que los progresos del saber exegético han liberado la lectura del literalismo en el que se había encerrado la interpretación en los siglos pasados. Una vez que resultó claro que estas páginas no tenían como finalidad describir de una manera realista los comienzos del mundo y del hombre, quedó abierto el camino para captar significados más sutiles relacionados con las grandes cuestiones de la humanidad. Además, los estudios comparados pusieron de manifiesto la solidaridad del texto bíblico con las culturas orientales a la vez que mostraron la originalidad de la tradición bíblica: la creación no tiene aquí ninguna dimensión sexual; el hombre es creado para sí mismo y no para servir a los dioses; la cuestión de la inmortalidad y de la muerte afecta a todo hombre, sin privilegio real, como en Egipto, por ejemplo; etc.

El lector puede apreciar hoy mejor que en el pasado la agudeza de la antropología del *Génesis*, que concuerda de forma inesperada con nuestros conocimientos modernos: un psicoanalista, por ejemplo, estará encantado al ver cómo se valora en Gn 2 el motivo del cara a cara entre el hombre y la mujer, de donde brota una palabra que marca el nacimiento de la humanidad. La insistencia del texto en la separación, contra todo inmanentismo y toda relación de con-fusión, es elocuente para nuestra psicología. Ésta es también la razón por la que el magisterio de la Iglesia puso de relieve estos textos, en el curso de los últimos años, desarrollando a partir de ellos una reflexión sobre la pareja y sobre el cuerpo. Los círculos feministas releen también con pasión estos primeros capítulos. Critican decididamente su representación masculina de Dios y ven en ellos la fuente de representaciones de la mujer que han alimentado la tradición misógina de Occidente. Ciertamente la historia muestra usos muy discutibles donde estos textos, leídos perversamente, han servido para legitimar una dominación de los varones que, paradójicamente, es denunciada por Gn 3,16 como estado degradado de la relación entre hombres y mujeres.

De hecho, estas páginas del *Génesis* son suficientemente complejas y sus temas suficientemente sensibles para que su lectura suscite interpretaciones numerosas, contradictorias y a menudo interesadas. No es raro que el lector trate de defender una idea personal, de verificar un tópico, más que de escuchar la voz del texto. Así, por ejemplo, las interpretaciones sexuales de Gn 3 o las que –contra toda lógica bíblica– hacen de la falta la condición de la realización de la humanidad y del acabamiento de la creación. Así mismo, la lectura según la cual el Dios bíblico tiene el proyecto de prohibir el conocimiento al hombre que acaba de crear para encerrarlo en un destino de ignorancia. La literatura del siglo XX, de Paul Valéry a Michel Tournier, pasando por Péguy o Supervielle, ilustra esta libertad de las interpretaciones. También manifiesta sencillamente el poder simbólico de estos viejos relatos que siguen ofreciendo imágenes a través de las cuales el hombre occidental se interroga sobre la condición humana. Una obra como la de Kafka puede ser leída como el doloroso vagar del hombre desterrado que sigue atormentado por el recuerdo del Jardín del que ha sido expulsado («Estamos separados de Dios de dos formas: el árbol del conocimiento nos separa de él, el árbol de la vida lo separa de nosotros»).

La confección de túnicas de piel es prueba de que Dios sigue mostrándose solícito para con la pareja que ha creado: él continúa velando cuidadosamente por la vida y el honor del hombre. Pero a continuación viene una frase extraña, que parece anular este gesto legitimando lo que había insinuado la serpiente: la imagen de un Dios celoso que quiere protegerse del hombre guardando lo mejor para sí mismo y que, para ello, prohíbe que tome el fruto del árbol de la vida. El lector se ve arrastrado por un torbellino vertiginoso: ¿a quién creer, finalmente, a Dios o a la serpiente? ¿Cómo interpretar este v. 22? ¿Como la serpiente, que dice desde el principio que Dios es mentiroso, o insertando esta decisión en la serie de los gestos de benevolencia y de protección que Dios ha tenido para con el hombre? ¿Y si, más allá del juicio, la muerte fuera una protección que libra al hombre de una inmortalidad que lo encerraría para siempre en una condición viciada por la desobediencia? Al lector le toca decidir quién dice la verdad. El relato acaba con la visión, representada con frecuencia por los artistas, de la pareja expulsada del jardín, cuya entrada permanece en adelante cerrada. El paraíso perdido. La tristeza y la nostalgia agitarán el corazón de muchos lectores de este relato: en Occidente se soñará, de todas las formas posibles, con la vuelta al origen. Pero para la Biblia la historia está en marcha, y la salvación mencionada misteriosamente en el v. 15 no podrá ser más que una novedad que cumplirá, transfigurándolo, el proyecto del Creador.

A.-M. P.

Caín y Abel (Génesis 4,1-16)

Después de los dos relatos de creación, los comienzos de la humanidad se ilustran con la historia de una familia. La primera pareja tiene dos hijos, cuyas relaciones aparecen en el centro del texto: el primogénito vive la presencia de su hermano menor como un conflicto permanente que va a convertirse en un drama. Comencemos por la lectura del texto.

4,1 Conoció el hombre a Eva, su mujer, que concibió y dio a luz a Caín, y dijo: «He adquirido un varón con el favor del Señor». 2 Volvió a dar a luz y tuvo a Abel, su hermano. Fue Abel pastor de ovejas y Caín labrador. 3 Pasó algún tiempo, y Caín hizo al Señor una oblación de los frutos del suelo. 4 También Abel hizo una oblación de los primogénitos de su rebaño y de la grasa de los mismos. El Señor miró propicio

a Abel y su oblación, 5 *mas no miró propicio a Caín y su oblación, por*
lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su rostro.

6 *El SEÑOR dijo a Caín: «¿Por qué andas irritado, y por qué se ha*
abatido tu rostro? 7 *¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo? Mas,*
si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te
codicia, y a quien tienes que dominar». 8 *Caín dijo a su hermano Abel:*
«Vamos afuera». Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra
su hermano Abel y lo mató.

9 *El SEÑOR dijo a Caín: «¿Dónde está tu hermano Abel?». Contestó:*
«No sé. ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?». 10 *Replicó el*
SEÑOR: «¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí
desde el suelo. 11 *Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo que abrió*
su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. 12 *Aunque*
labres el suelo, no te dará más su fruto. Vagabundo y errante serás en
la tierra». 13 *Entonces dijo Caín al SEÑOR: «Mi culpa es demasiado*
grande para soportarla. 14 *Es decir que hoy me echas de este suelo y he*
de esconderme de tu presencia, convertido en vagabundo errante por la
tierra, y cualquiera que me encuentre me matará». 15 *El SEÑOR le res-*
pondió: «Al contrario, quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete
veces». Y el SEÑOR puso una señal a Caín para que nadie que lo encon-
trase lo atacara. 16 *Caín dejó la presencia del SEÑOR y se estableció en*
el país de Nod, al oriente de Edén.

Primera aproximación al relato

El texto tiene la forma de un relato en pasado, en ese tiempo de los orígenes presentado como «en el principio»: tiempo fundador, pero también «fuera del tiempo». No hay ninguna indicación sobre el narrador. Los diálogos entre Caín y el Señor ocupan aproximadamente la mitad del texto. La intriga concierne sobre todo al destino de Caín, provocado por Dios a un discernimiento moral, y después convertido en el primer asesino de la historia bíblica. En la sección Gn 1–11, el relato de Caín y Abel sigue a Gn 3: Eva, a quien Adán ha llamado «madre de los vivientes» (3,20), transmite la vida por primera vez (3,20). Los mismos motivos y los mismos temas se responden: la muerte, prometida en el primer relato («morirás sin remedio», 2,17), se convierte por primera vez en realidad cuando Caín asesina a su hermano Abel.

Las escenas de Gn 4 –benevolencia de Dios (4,1), tentación (4,5-7), pecado (4,8), intervención y pregunta de Dios (4,9), y después el castigo (4,10-14), seguido de la protección final de Dios (4,10-14)– estaban ya presentes en el primer relato (Gn 2–3). La relación per-

turbada «hombre/mujer» del primer texto encuentra un eco en la ruptura violenta de la fraternidad que lleva a Caín a agredir a su hermano. La expulsión de Adán y Eva fuera del jardín se prolonga con el alejamiento de Caín: «Caín dejó la presencia del Señor» (4,16). En relación con el relato de Adán y Eva aparece una progresión: primero en la situación geográfica –fuera del jardín–; y después porque se pone el acento en los riesgos de la vida en sociedad.

La leyenda de la rivalidad entre dos hermanos es bien conocida en el antiguo Oriente Próximo, como en otras civilizaciones: rivalidad psicológica entre dos hermanos, pero también oposición entre la vida del pastor y la del agricultor, y finalmente hostilidad entre nómadas y sedentarios. Nuestro relato podría tener conexiones más precisas con la historia de Israel y en particular con la situación de los quenitas, los descendientes de Caín. Este pueblo, que vive al sur de la tribu de Judá, intrigó a los israelitas a causa de su modo de vida nómada, de su violencia y de sus tatuajes. El enraizamiento de este relato en el antiguo Oriente y en la historia de Israel es iluminador. Pero ahora, situado en el ciclo de los textos fundadores, este relato se inscribe en la serie de las genealogías. Representa el momento decisivo y arriesgado de la entrada del hombre en la vida en sociedad. Primero vamos a subrayar algunas pistas de lectura, antes de mirar las prolongaciones de este texto en las tradiciones judía y cristiana, así como también en la modernidad.

Lectura del texto

La introducción (vv. 1-2)

Estos dos versículos introducen a los tres personajes del relato: el Señor, Caín y su hermano Abel. La palabra de Eva en el v. 1 ha planteado muchas dificultades a los intérpretes. El texto hebreo, que se apoya en un juego de palabras entre el verbo *qanah* (he adquirido) y el nombre Caín (*Qayin*), hace aparecer una relación de proximidad y de dependencia de Caín con respecto a Dios. Por otro lado, el relato está escrito desde su punto de vista. Por el contrario, Abel es introducido de una manera más neutral: «Volvió a dar a luz y tuvo a Abel, su hermano» (v. 2). Presentado simplemente como «hermano de Caín», Abel no tiene derecho a la misma relación de Caín con Dios. La etimología de su nombre confirma su relativa desaparición en el relato ya que Abel (*hebel*) en hebreo significa «vaho, aliento, vanidad» y el homónimo *'ebel* designa el duelo, los funerales.

La prueba (vv. 3-7)

Las dos ofrendas de los hermanos son propias de la actividad de cada uno de ellos: Caín, el labrador, ofrece productos de la tierra mientras que Abel, el pastor, «hizo una oblación de los primogéni-

tos de su rebaño y de la grasa de los mismos» (4,4). El texto no dice nada de la calidad de las ofrendas respectivas y tampoco justifica la acogida favorable de Dios a uno y el rechazo al otro. Lo que no se dice es significativo, frustra al lector y suscita su acto de lectura. Es indudable que estas oscuridades abren un inmenso espacio a la interpretación de los lectores. Algunos intérpretes explican la preferencia divina por la calidad superior de los «primogénitos» y su «grasa», en contraste con los productos más ordinarios de las cosechas de Caín. Pero esta lectura sobrepasa la letra del texto y trata de explicar la elección enigmática de Dios. Otros aluden a la maldición que seguiría pesando sobre la tierra después de la falta de Adán (3,17). La acogida al pastor y el rechazo al labrador podrían también indicar una clasificación, una jerarquía implícita en las civilizaciones antiguas: la superioridad del pastor sobre el agricultor. El motivo de la preferencia inexplicada por el más joven está atestiguado también con frecuencia en la literatura. En la antigüedad existe el motivo del enfrentamiento entre dos hermanos, como el caso de Rómulo y Remo, presentados como el punto de partida de la civilización romana.

El interés del narrador está en otra parte. Su silencio sobre las cualidades respectivas de las ofrendas orienta la lectura en otra dirección: a través de la prueba experimentada por Caín, cuya ofrenda es misteriosamente rechazada, surgen la posibilidad de una relación nueva con el Señor y la prioridad dada a las disposiciones del corazón. Puesto que no se dice nada de las razones de la elección de Dios, se pueden comprender la cólera y el abatimiento de Caín. Como nosotros, los lectores, tampoco Caín puede comprender la actitud de Dios que parece arbitraria e injusta. La prueba a la que está sometido y su diálogo con Dios le obligan a hacer una elección decisiva.

El v. 7 es difícil, pero de él se deduce un sentido: ligado al Señor por su nacimiento, como su nombre indica, Caín se ve despojado de lo que podía reivindicar: en el mejor de los casos una preferencia debida a su derecho de primogenitura, y en el peor un trato igual al que se da a su hermano. El revés que experimenta es aún mayor porque su hermano menor recibe lo que se le ha negado a él. De ahí su cólera, representada por el «abatimiento» de su rostro. Surge entonces la imagen sorprendente de la «fiera que te codicia», dispuesta a abalanzarse, que expresa la tentación de la violencia. Caín tiene que escoger: o bien dominar el pecado actuando «bien» y «alzando la cabeza», o, por el contrario, abandonarse a la fuerza oscura que lo acecha y dejarse inundar por la violencia. En su diálogo con el Señor aparece claramente la voluntad divina de salvaguardar su relación con él.

El asesinato (v. 8)

Caín elige: frustra la voluntad divina. El texto hebreo dice sencillamente: «Caín habló a su hermano», sin especificar qué le dijo. La Biblia griega, y con ella muchas traducciones antiguas, lo completaron añadiendo una frase: «Vamos al campo». El Targum* –traducción del texto hebreo al arameo, después del destierro– va aún más lejos e introduce aquí un largo debate entre los dos hermanos. Pero en el texto hebreo, Abel sigue silencioso, víctima muda cuya muerte injusta es más elocuente que todas las palabras. Por otra parte, sólo una vez muerto puede su palabra elevarse y subir hasta Dios: «Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí» (4,10).

Se ha observado que este relato de Caín y Abel es presentado como una especie de comienzo de la vida social. En efecto, narra el primer acto en la relación del hombre con su hermano después de la expulsión del jardín. E inaugura la aventura humana y social sobre la tierra bajo el signo de la violencia. Como todos los relatos fundadores, éste comporta una enseñanza. Parte de una constatación: la violencia es, desde el comienzo, inherente a las relaciones humanas. «Todo sucede como si el hombre no hubiese podido crear más que violencia... Una vez que los hombres toman las riendas de su historia y pueden forjarla, lo que crean principalmente es la muerte» (André Néher). Pero esta constatación desemboca en una condena. A diferencia del mito romano de Rómulo y Remo, la Biblia no justifica la violencia, sino que la condena. Se sitúa, desde el origen, del lado de la víctima: Abel, el discreto, aparece como el inocente, víctima de la violencia de su hermano. Esta insistencia en la fraternidad enseña y denuncia al mismo tiempo que, desde el principio, el hombre que mata es siempre asesino de su hermano.

El juicio (vv. 9-16)

El homicidio se ha consumado cuando el Señor estaba ausente, lo mismo que la desobediencia de Eva instigada por la serpiente y el acto cómplice de Adán tuvieron lugar fuera de la presencia de Dios. Este retrato de Dios expresa sencillamente el hecho de que el hombre, porque ha sido creado libre, conserva la posibilidad de tomar decisiones que no corresponden al designio de Dios. Aquí se pone el acento en el pecado contra el hermano. Aquel que mientras vivió permaneció en silencio, habla, una vez muerto, a través de la «voz de la sangre»: esta imagen de la sangre que habla es audaz y única en toda la Biblia. La palabra «sangre» empleada aquí en plural significa la sangre vertida por la violencia. En este caso la tierra está personificada y se hace aliada de Dios para impedir que el crimen permanezca impune. Toda sangre vertida, en la mentalidad bíblica, clama

siempre por un vengador, un «rescatador» (*go'el*). En 2 S 12,10 Dios manifiesta por medio de Natán la necesidad del castigo; en 1 R 21,19 Dios grita justicia por el profeta Elías. Aquí, en el relato fundador, Dios mismo se convierte en el «vengador», porque es el protector y el guardián de toda vida.

Con respecto al relato del jardín de Edén, se agrava la pena porque Caín es «maldito» como la serpiente y la tierra (3,14.17): es, por tanto, expulsado de la tierra nutricia de la que obtiene lo necesario para su subsistencia. Esto equivale para él a ser un condenado a muerte. De golpe Caín pierde al mismo tiempo el espacio privilegiado en el que vivía en presencia de Dios y la relación particular que tenía con él. Era un hijo privilegiado y cercano y se ha convertido en un ser errante y alejado. Es echado «del suelo» y se ve alejado «del rostro del Señor». Este doble alejamiento subraya qué frágil se ha vuelto.

La queja de Caín («Mi culpa es demasiado grande para soportarla») es menos la expresión de un remordimiento tardío que el miedo ante la amplitud de su castigo. Caín, el asesino, sabe ahora que también él puede ser matado y pide la protección del Dios que acaba de castigarlo. Esto es lo que obtiene bajo una doble forma: primero una palabra que sale en su defensa, después un signo misterioso, tal vez una suerte de tatuaje. Se ha pensado en una marca ambivalente que a la vez prohíbe agredir a Caín y perpetúa de alguna forma la maldición. La pena no es suprimida: Caín es expulsado lejos de la tierra y del Señor. Pero la sentencia de muerte, implícita en el alejamiento de la tierra nutricia, es puesta en entredicho por la palabra protectora de Dios. La violencia inaugurada por Caín es controlada y limitada por una palabra que prefigura la Ley. En efecto, ésta es para Israel uno de los medios para contener la violencia sin límite que amenaza a la humanidad si sigue el camino abierto por Caín.

Algunas relecturas

Hay que esperar hasta el libro de la Sabiduría, que relee la historia de Israel desde Adán hasta Moisés, para encontrar una mención de Caín: «De ella [la Sabiduría] se apartó el criminal iracundo y pereció con su furor fratricida» (Sb 10,3). El lector reconoce aquí, aunque no sea nombrado, a Caín castigado por una condena sin apelación, por haberse alejado de Dios.

Las *tradiciones judías* han comentado mucho este texto tratando de iluminarlo. Así el Targum* sortea la dificultad del v. 12 haciendo adiciones (en cursiva): «Adán conoció a Eva, su mujer, *que* estaba encinta *de Sammael, el ángel del Señor.* Después dio a luz *de Adán su marido*, a Abel y *su (hermana) melliza*». Esta proximidad entre Caín

y Dios, significativa en la dinámica del relato, puso en apuros a los comentaristas judíos. Por ello sustituyeron aquí al Señor por el ángel Sammael, el ángel del pecado, que hizo caer a Eva. Desde entonces la malicia de Caín se explica por sus orígenes. Igualmente, el rechazo del sacrificio de Caín se liga con frecuencia a una falta de respeto de Caín a Dios. Un comentario judío, un midrás*, ilumina así el v. 3: «(Caín) ofrecía los restos, como un siervo malo que se come las primicias y después honra al rey con los frutos tardíos que están marchitos».

En el *Nuevo Testamento* aparecen algunas referencias. El evangelio según Mateo recuerda a los mártires pasados y futuros: «...para que caiga sobre vosotros toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre del inocente Abel hasta la sangre de Zacarías» (Mt 25,35). Los dos pasajes de la carta a los Hebreos que citan Gn 4 son más explícitos. El primero subraya, como las lecturas judías, el valor superior del sacrificio de Abel: «Por la fe, ofreció Abel a Dios un sacrificio mejor que el de Caín, por ella fue declarado justo, con la aprobación que dio Dios a sus ofrendas» (Hb 11,4). El segundo texto (Hb 12,22-24) hace de Abel una figura de Cristo e interpreta su muerte en una perspectiva sacrificial. Citemos también la Primera carta de Juan: «...que nos amemos unos a otros. No como Caín, que, al ser del Maligno, mató a su hermano. Y ¿por qué le mató? Porque sus obras eran malas, mientras que las de su hermano eran justas» (1 Jn 3,11-12). Como en las lecturas judías de aquel tiempo, Caín está sometido al Malvado desde su nacimiento.

Muchos escritores modernos se han sentido atraídos por esta pareja de hermanos y sobre todo por la figura de Caín, central en el relato bíblico. En Byron, Hugo (*La fin de Satan*), Milton o Baudelaire, la figura de Caín, el rebelde, se agranda e infla progresivamente hasta el punto de eclipsar a la de Abel. Estas obras dan vida y engrandecen la fugitiva y enigmática figura de Caín, hasta convertirlo, en lugar de Adán, en el verdadero hombre de los comienzos de la historia.

EL DILUVIO (GÉNESIS 6–9)

El largo relato del diluvio es a la vez uno de los más conocidos y uno de los más complejos de la Biblia. Sin hacer un análisis exhaustivo, lo situaremos primeramente en la historia de la crítica bíblica y en la literatura del antiguo Oriente Próximo. Después propondremos algunas pistas de lectura.

Un relato complejo

Este largo relato –dos veces más extenso que la historia de Adán y Eva– entrelaza dos versiones del diluvio: un relato antiguo (de la tradición llamada *yahvista*) y amplias adiciones más recientes que pertenecen a la tradición sacerdotal. De ahí los duplicados y las incoherencias que turban nuestra lógica occidental. Por ejemplo, la crecida de las aguas dura 40 días (7,12) o bien 150 días (7,24); Noé mete en el arca una pareja de cada especie de animales (6,19) o bien siete parejas de animales puros y una pareja de animales impuros (7,2). Pero nuestras exigencias de lógica no deben perder de vista que la de los antiguos semitas obedecía a criterios diferentes de los nuestros. He aquí algunos fragmentos de los dos relatos dispuestos en dos columnas paralelas.

Tradición antigua	***Tradición sacerdotal***
7,17b *Crecieron las aguas y levantaron el arca, que se alzó de encima de la tierra.* 22 *Todo cuanto respira hálito vital, todo cuanto existe en tierra firme, murió.* 23 *El SEÑOR exterminó todo ser que había sobre la faz del suelo, desde el hombre hasta los ganados, hasta los reptiles y hasta las aves del cielo: todos fueron exterminados de la tierra, quedando sólo Noé y los que con él estaban en el arca.*	7,18 *Subió el nivel de las aguas y crecieron mucho sobre la tierra, mientras el arca flotaba sobre la superficie de las aguas.* 19 *Subió el nivel de las aguas mucho, muchísimo sobre la tierra, y quedaron cubiertos los montes más altos que hay debajo del cielo.* 20 *Quince codos por encima subió el nivel de las aguas, quedando cubiertos los montes.* 21 *Pereció toda carne: lo que repta por la tierra, junto con aves, ganados, animales y todo lo que pulula sobre la tierra, y toda la humanidad.* 24 *Las aguas inundaron la tierra por espacio de ciento cincuenta días.*

Esta complejidad no resta nada al poder de este relato, profundamente simbólico, en la violencia que lo atraviesa y en la recreación que inaugura. No sin razón el tema del diluvio es uno de los más difundidos en numerosas civilizaciones, pues encarna un arquetipo que está presente en el inconsciente colectivo de los hombres, cualquiera que sea su cultura.

La causa del diluvio (6,5-8)

6,5 *Viendo el SEÑOR que la maldad del hombre cundía en la tierra y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de conti-*

nuo, 6 *le pesó al* SEÑOR *de haber hecho al hombre en la tierra, y se indignó en su corazón.* 7 *Y dijo el* SEÑOR: *«Voy a exterminar de sobre la faz del suelo al hombre que he creado –desde el hombre hasta los ganados, los reptiles, y hasta las aves del cielo–, porque me pesa haberlos hecho».* 8 *Pero Noé halló gracia a los ojos del* SEÑOR.

Cuando Dios anuncia la catástrofe inminente, dice: «Voy a traer *el* diluvio» (Gn 6,17 *mabbul* en hebreo, *kataklysmos* en griego). La presencia del artículo subraya un hecho excepcional, sin precedente, que debe ser clasificado entre los acontecimientos fundadores. Las dos partes del caos primitivo acuático, que Dios había separado en el momento de la creación, van a ser reunidas de nuevo en una confusión mortal. Ordinariamente las «aguas inferiores» de las fuentes y de los ríos, al igual que las del mar, están contenidas en sus límites por el poder del creador, según la fórmula del Salmo: «Les pusiste [a las aguas] un límite infranqueable, para que no vuelvan a anegar la tierra» (Sal 104,9). Las «aguas superiores» se manifiestan también cuando algunas aberturas controladas las dejan caer del firmamento en forma de lluvia. Pero Dios va a liberar todas esas aguas para provocar un «cataclismo» sin paralelo. En la experiencia del hombre, el diluvio es a la vez un mito angustioso, la destrucción posible de la tierra, y un mito tranquilizador, porque después de él Dios promete que no volverá a destruir la tierra.

Desde la falta de Adán y Eva, el pecado no deja de crecer en la humanidad. Génesis 1–11 describe un aumento del poder del mal y del pecado en la humanidad. Como en Génesis 2–3, la representación de Dios es muy antropomórfica*: como un ser humano, Dios puede lamentar haber creado al hombre, tras observar su comportamiento violento y perverso. Esta manera de expresarse no debe desconcertar al lector moderno. La Biblia utiliza las categorías de su tiempo para hablar de la relación del hombre con el cosmos y para narrar su relación con Dios.

El relato bíblico y los mitos orientales

La comparación con los mitos* mesopotámicos del diluvio resulta útil para resituar nuestros relatos en su contexto cultural y comprobar su grado de originalidad. En el mito sumerio de Atrahasis (del tercer milenio a.C.), se establece una relación entre la creación y el diluvio: el gran dios Enlil creó al hombre para liberar a los otros dioses de las penosas tareas del trabajo cotidiano, necesarias para alimentarse. Pero esos dioses no soportan el ruido que hacen los hombres, cada vez más numerosos; Enlil grita: «Los gritos de la humani-

dad me molestan; no puedo dormir por causa de su *bruhaha*», y decide aniquilarlos con una epidemia, con una sequía y finalmente con un diluvio. Uno de los dioses, Enki, enterado de la amenaza, decide poner sobre aviso a un hombre, Atrahasis, para que construya un barco y pueda sobrevivir a la destrucción universal.

Los escritores bíblicos, que dispusieron de versiones mesopotámicas, censuraron todo lo que podía dar una visión degradante de Dios. En primer lugar, el politeísmo, omnipresente en los mitos antiguos, desaparece. Después, es el pecado creciente de la humanidad, que implica el riesgo de destrucción generalizada, y la piedad de Noé lo que explica que éste sea puesto aparte: «Noé fue el varón más justo y cabal de su tiempo. Noé andaba con Dios». También los elementos demasiado vulgares de los mitos desaparecen, como la actitud de los dioses al final del diluvio: «Los dioses olieron el dulce sabor; los dioses se apiñaron como moscas en torno al sacrificante».

Dios, en el papel de arquitecto, indica a Noé las medidas del arca que debe construir, como en el texto paralelo de Gilgamesh. La palabra hebrea que designa el arca (*tebah*) sólo aparece en otro libro bíblico para designar la cesta en la que el pequeño Moisés es confiado por su madre a las aguas del Nilo (Ex 2,3). Las dos escenas coinciden en narrar una nueva creación en un trasfondo de destrucción, un comienzo nuevo en la historia de la relación entre Dios y el hombre. De las aguas mortales del Nilo, donde ahogan a los otros niños

DOCUMENTO

LA BIBLIA Y LOS MITOS DEL ANTIGUO ORIENTE

El 3 de diciembre de 1872, George Smith, un joven ayudante de 32 años del British Museum, conmociona al mundo cristiano al revelar que acaba de descifrar, en la biblioteca de Asurbanipal en Nínive, una versión babilónica del diluvio. El argumento tradicional de la mayor antigüedad de la Biblia, como prueba de su verdad, recibe de repente un «golpe mortal» del que no se recuperará. La Iglesia necesitará mucho tiempo para integrar este descubrimiento y para comprender que la Escritura sigue siendo palabra de Dios, aunque dependa en parte de tradiciones literarias más antiguas que la suya.

Hoy sabemos que en Mesopotamia circulaban varias versiones del diluvio. La más antigua data del siglo XVII a.C., pero su estado de conservación es malo. En la biblioteca de Asurbanipal (siglo VII) se conservó una buena versión del relato del diluvio en el *Poema de Gilgamesh*. Este héroe legendario, desesperado por haber visto morir a su amigo Enkidu, sale en busca de la planta de la vida. Al llegar a un país «más allá de los mares que nadie, salvo el sol, ha atravesado», se encuentra con Utnapishtim (el «dueño de la vida»), el Noé mesopotámico, que le revela cómo sobrevivió al diluvio que los dioses habían organizado para librarse de los hombres. La mayor parte de estos mitos no mencionan la causa del diluvio; sólo el poema de Atrahasis (el «Sumamente sabio») menciona el cansancio de los dioses hartos de los gritos de los hombres.

hebreos*, surge la vida. El faraón ha condenado a morir a los hijos de Israel, pero este hecho desemboca en la salvación de Moisés.

El relato del diluvio se presenta como una especie de retorno al caos anterior a la creación, anterior a la separación entre las aguas superiores y las aguas inferiores (Gn 1,7). Dios deja que las aguas invadan el mundo y con ello deshace la creación para preparar una nueva creación. El mito se detiene menos en la catástrofe universal que en el salvamento de un hombre, germen de una humanidad nueva. Porque es ahí donde está la mirada simbólica del relato. Después de la creación de Adán, se ha instituido un nuevo orden del mundo, con normas diferentes: esto se expresará en la alianza* de Dios con Noé (*Noaḥ* en hebreo; de ahí: alianza noáquica).

El fin del diluvio y la acción de gracias (8,18-22)

8,18 Salió, pues, Noé con sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos.
19 Todos los animales, todos los ganados, todas las aves y todos los reptiles que reptan sobre la tierra salieron por familias del arca. 20 Noé construyó un altar al SEÑOR, y tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció holocaustos en el altar. 21 Al aspirar el SEÑOR el calmante aroma, dijo en su corazón: «Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre, porque las trazas del corazón humano son malas desde su niñez, ni volveré a herir a todo ser viviente como lo he hecho. 22 Mientras dure la tierra, sementera y siega, frío y calor, verano e invierno, día y noche no cesarán».

El mito del diluvio nació de experiencias humanas concretas: las grandes crecidas mortíferas del Tigris y del Éufrates se habían grabado en la memoria de los pueblos de Mesopotamia. En sus experiencias de navegación se acordaban también de los largos vagabundeos por el mar en busca de la tierra tan deseada. Plinio afirma a propósito de los indios: «No hay en ellos, en la navegación, ninguna observación de los astros; no sitúan el norte. Pero llevan consigo pájaros, los sueltan regularmente y siguen su rumbo en busca de la tierra».

He aquí un fragmento del relato del diluvio babilónico, en el *Poema de Gilgamesh*:

Al llegar el séptimo día, envié y solté una paloma. La paloma se fue, pero regresó; puesto que no había descansadero visible, volvió. Entonces envié y solté una golondrina. La golondrina se fue, pero regresó; puesto que no había descansadero visible, volvió. Después envié y solté un cuervo. El cuervo se fue y, viendo que las aguas habían disminuido,

come, se cierne, granza y no regresa (tablilla XI,145-154; según traducción de E.A. Speiser).

El relato bíblico, después de la suelta del cuervo, narra una triple suelta de la paloma. La primera vez regresa sin haber podido posarse. Siete días más tarde vuelve con una rama de olivo. La tercera vez desaparece. Este ramo de olivo simboliza el poder de la vida después del paso de la muerte, y también la posibilidad de la paz después del desencadenamiento de las aguas. De esta manera la paloma se convierte en mensajera de esperanza para los hombres.

La primera acción de Noé tras salir del arca es la ofrenda de un sacrificio. Los comentaristas han propuesto varias explicaciones: para algunos sería un sacrificio de súplica para apaciguar lo que pudiera quedar de la cólera de Dios. Pero es más lógico ver en ello un acto de agradecimiento de Noé, salvado por Dios de un peligro mortal. Tenemos aquí la primera mención en la Biblia de un altar: la primera actividad en la nueva creación es una actividad en honor del Señor.

Como Noé, el hombre bíblico tiene una clara conciencia de su fragilidad frente al universo. Siente con mucha fuerza que la salida del caos no es nunca definitiva; en su inconsciente, en parte debido a experiencias antiguas de desastres y de cataclismos, pero también por su sentimiento de finitud, conserva el temor a que el caos pueda volver. Reconoce sus signos en las aguas que salen de la tierra y que irrigan los cultivos o en las lluvias estacionales, a veces tan brutales y tan prolongadas. Pero estas aguas podrían convertirse con toda facilidad en aguas de muerte: si Dios suspendiera su acto creador, entonces las aguas de arriba se mezclarían con las aguas de abajo y esto ocasionaría el fin de la humanidad. El diluvio aparece entonces como un mito fecundo porque expresa el miedo a la vuelta al caos primitivo y, al mismo tiempo, lo conjura a través de la palabra de Dios: «Nunca más volveré a herir a todo ser viviente como lo he hecho».

Esta liberación descansa sobre una palabra decisiva que disocia claramente el porvenir de la tierra de los actos del hombre. Dios no menciona la maldición primitiva (3,17), pero limita su eficacia. Su observación inicial, que provocó el diluvio, sigue siendo verdadera: «Viendo el Señor que la maldad del hombre cundía en la tierra y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo...» (6,5). A pesar de ello aplaza su voluntad de castigar.

La segunda creación (Gn 9,1-17)

1 *Dios bendijo a Noé y a sus hijos, y les dijo: «Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra.* 2 *Infundiréis temor y miedo a todos los anima-*

les de la tierra, y a todas las aves del cielo, y a todo lo que repta por el suelo, y a todos los peces del mar; quedan a vuestra disposición. 3 Todo lo que se mueve y tiene vida os servirá de alimento: todo os lo doy, lo mismo que os di la hierba verde. 4 Sólo dejaréis de comer la carne con su alma, es decir, con su sangre, 5 y yo os prometo reclamar vuestra propia sangre: la reclamaré a todo animal y al hombre: a todos y a cada uno reclamaré el alma humana.

> *6 Quien vertiere sangre de hombre,*
> *por otro hombre será su sangre vertida,*
> *porque a imagen de Dios hizo Él al hombre.*

7 Vosotros, pues, sed fecundos y multiplicaos; extendeos por la tierra y dominad en ella».

8 Dijo Dios a Noé y a sus hijos: 9 «He pensado establecer mi alianza * *con vosotros y con vuestra futura descendencia, 10 y con todo ser vivo que os acompaña: las aves, los ganados y todas las alimañas que hay con vosotros, con todo lo que ha salido del arca, todos los animales de la tierra. 11 Establezco mi alianza con vosotros, y no volverá nunca más a ser aniquilada la vida por las aguas del diluvio, ni habrá más diluvio para destruir la tierra».*

12 Dijo Dios: «Ésta es la señal de la alianza que para las generaciones perpetuas pongo entre yo y vosotros y todo ser vivo que os acompaña: 13 Pongo mi arco en las nubes, que servirá de señal de la alianza entre yo y la tierra. 14 Cuando yo anuble de nubes la tierra, entonces se verá el arco en las nubes, 15 y me acordaré de la alianza que media entre yo y vosotros y todo ser vivo, y no habrá más aguas diluviales para exterminar la vida. 16 Pues en cuanto esté el arco en las nubes, yo lo veré para recordar la alianza perpetua entre Dios y todo ser vivo, toda la vida que existe sobre la tierra».

17 Y dijo Dios a Noé: «Ésta es la señal de la alianza que he establecido entre yo y toda la vida que existe sobre la tierra».

El conjunto 9,1-7 forma una unidad, subrayada por la inclusión* de los vv. 1 y 7: «Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra»; estos versículos retoman la bendición del hombre y de la mujer en el primer texto de la creación (1,28). Como ellos, Noé y sus hijos son bendecidos para que sean fecundos, se multipliquen y llenen la tierra. Ahora bien, este llamamiento está regulado por algunos preceptos fundamentales.

En particular, aparece un cambio importante en la relación con los animales. En el momento de la creación, el hombre, imagen de Dios, fue invitado por él a ejercer su autoridad sobre los animales con moderación y sin violencia gratuita. El hombre es creado herbívoro: puede alimentarse sin matar (1,29). Pero después del diluvio se rompe la convivencia entre el hombre y los animales. El hombre domina a los animales por temor y terror (9,2); se tiene la experiencia del hombre que caza a los animales para comer su carne; tiene que atacar a animales salvajes, a veces agresivos, o al menos domesticar a ciertas especies. En la visión del autor, la imagen de la creación es menos armoniosa a medida que se van alejando los tiempos fundadores. La violencia que se ha desencadenado durante el diluvio no ha sido eliminada, pero Dios le impone dos límites importantes.

La prohibición de la sangre

«Sólo dejaréis de comer la carne con su alma, es decir, con su sangre» (9,4). Esta ley, primer límite, se puede interpretar de dos maneras, en modo alguno exclusivas. Unos ven en ella la prohibición de comer animales vivos: éste es su sentido según Rashi (Rabí Shelomoh ben Yisjaq, rabino que vivió en Troyes en el siglo XI): «Dios les prohibió arrancar un miembro al animal todavía vivo». El hombre debe ejercer su autoridad sobre los animales «de una manera humana» y, por tanto, sin crueldad. Otros ven en la citada ley la prohibición absoluta de consumir la carne sin que el animal haya sido sangrado; probablemente debido a la creencia según la cual la sangre es «el alma», es decir, la vida, y pertenece sólo a Dios. Esta norma es uno de los fundamentos de la *kašrut*: el conjunto de normas alimentarias judías para que la comida sea *košer*, es decir, «conveniente».

Esta ley, que sigue vigente en el judaísmo, es seguida también por los musulmanes. Cuando nació la Iglesia primitiva, los primeros cristianos estuvieron divididos a propósito de la necesidad de mantener semejante práctica. En los Hechos de los Apóstoles (10–11) se narra una visión del apóstol Pedro, inspirada en Gn 1, que constituyó el punto de partida de un cambio en las normas alimentarias. Después de los debates entre Pablo y los judeo-cristianos (véase Hch 15 o Ga 2) el cristianismo se distanció de estas obligaciones. Pero estas prácticas son respetables, porque dan muestras de un gran sentido de Dios, único señor de la vida. No obstante, hay que evitar las interpretaciones mágicas, como las que ven en ello la prohibición de las transfusiones sanguíneas. La prohibición de «derramar la sangre del hombre» significa matar, y no salvar una vida. Cuando se trata de salvar la vida humana, Dios está a favor de la vida, y no de la muerte.

La alianza con Noé engloba a todos los seres vivos; las leyes que se le dan, a diferencia del decálogo, destinado sólo a Israel, tienen como destinatarios a todos los hombres, sus descendientes. La tradición judía desarrolló en torno a Gn 9 siete leyes universales, llamadas «noáquicas»: las prohibiciones de practicar la idolatría, de profanar el nombre de Dios, de matar, de cometer incesto, de robar, de tomar y de comer una parte de un animal vivo, así como la obligación de instituir una justicia.

El respeto a la vida

El segundo límite (9,5-6) se deriva en parte del primero, pero lo prolonga: la violencia que consiste en derramar la sangre de los animales tiene que limitarse a lo que es necesario para el alimento. En cambio, se prohíbe la violencia que atenta contra la vida (animal o humana). La sangre (*dam*) es aquí prácticamente sinónimo de la «vida» (*nefeš*). Dios, garante de la vida en tiempos de Caín y Abel, continúa velando por el respeto a la vida. En estos primeros capítulos de perspectivas universalistas, el respeto a la vida no se limita al prójimo, sino que concierne a todo hombre. Esta restricción contra el crimen de sangre se debe al hecho de que todo hombre ha sido creado «a imagen de Dios», cualquiera que sea su identidad social, étnica o religiosa.

REFERENCIA

LA ALIANZA: LA *BERIT*

La palabra alianza (en hebreo: *berit*) aparece por primera vez en Gn 6,18 y después siete veces en 9,1-17. Es uno de los términos teológicos más frecuentes en el Antiguo Testamento (289 veces), hasta tal punto que muchos autores han pensado que es el concepto clave que articula el conjunto de la Biblia y, por otro lado, ha servido para designar las dos partes de la Biblia cristiana. Sin duda que esto es cierto, pero con la condición de que se tenga en cuenta la dificultad de su traducción. La mayor parte de los traductores lo vierten por «alianza», a veces con el riesgo de simplificar. Los Setenta lo tradujeron aquí por *diatheke*, termino que designa en griego el acto por el que uno dispone de sus bienes (como un legado o un testamento); de ahí la traducción latina *testamentum* y los nombres tradicionales de Antiguo y Nuevo «Testamento».

Para la etimología de *berit* hay tres propuestas. Primera: el verbo *barah*, «comer», debido a la comida que la mayoría de las veces sellaba la alianza. Segunda: el verbo *barah*, «elegir, delegar», que marca la decisión recíproca de las dos partes. Tercera: la palabra acadia *biritu*, «lazo, vínculo». Sea como fuere, la *berit* supone siempre un compromiso entre dos partes, pero la implicación de cada una de ellas no es la misma. Aquí, como más tarde con Abrahán (Gn 15,17-18), sólo Dios se compromete, e incondicionalmente, en favor de Noé y de sus descendientes. Por el contrario, la alianza en el Sinaí con Moisés será recíproca y estará condicionada por la fidelidad de Israel (Ex 24,1-11; *véase* p. 140). Los profetas explicarán las desgracias de Israel por su traición a la alianza.

La violencia limitada por la palabra fundadora de Dios necesita otra muralla. Se trata de la ley del talión*, que forma parte del fondo común de las leyes del antiguo Oriente, por ejemplo en el Código de Hammurabi (siglo XVIII a.C.): «Si alguien destruye el ojo de un miembro de la aristocracia, se destruirá su ojo. Si rompe el hueso de (otro) señor, se le romperá su hueso. Si destruye el ojo de un plebeyo o rompe el hueso de un plebeyo, pagará una mina de plata» (§§ 196-198). El equivalente se encuentra en las leyes de Israel: «Pero si se produjeran otros daños, entonces pagarás vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal» (Ex 21,23-25). Con respecto a la violencia ilimitada, el talión representa, indiscutiblemente, un progreso: establece que la venganza no puede superar a la ofensa; este dominio del castigo debe prohibir toda escalada de la violencia. El Evangelio superará la ley del talión al reemplazar la venganza por el perdón (Mt 18,21-22).

El diluvio en la tradición bíblica

El relato del paso del Mar, después de la salida de Egipto, recuerda en gran medida el tema del diluvio: las aguas ahogan a los egipcios, pero Israel se salva (Ex 14). En las relecturas del diluvio, se privilegian diversos motivos. Noé representa un modelo citado con frecuencia, por ejemplo en el Sirácida (o Eclesiástico): «Noé fue hallado íntegro y justo, y en el tiempo de la ira hizo posible la reconciliación. Gracias a él un resto sobrevivió en la tierra, cuando llegó el diluvio. Con él se pactaron alianzas eternas, para que el diluvio no exterminara a todos los vivientes» (Si 44,17-18). La promesa divina hecha a Noé y a sus descendientes permite a un profeta de finales del destierro anunciar que el juicio de Dios hacia su pueblo infiel dará paso a la ternura divina: «Será para mí como en tiempos de Noé: como juré que no pasarían las aguas de Noé más sobre la tierra, así he jurado que no me irritaré más contra ti, ni te amenazaré» (Is 54,9).

Para Jesús, el diluvio se convierte en figura de los últimos tiempos, que llegarán de la forma más sorprendente: «Como en los días de Noé, así será la venida del Hijo del hombre*. Porque como en los días que precedieron al diluvio, comían, bebían, tomaban mujer o marido, hasta el día en que entró Noé en el arca, y no se dieron cuenta hasta que vino el diluvio y los arrastró a todos, así será también la venida del Hijo del hombre. Velad, pues, porque no sabéis qué día vendrá vuestro Señor» (Mt 24,37-39.42). Noé representa al justo que por su justicia y su fe se libra de la destrucción general: «Por la fe, Noé, advertido sobre lo que aún no se veía, con religioso temor

REFERENCIA

EL DILUVIO EN LA CONCIENCIA MODERNA

El hombre moderno vive en un mundo desencantado. Ya no teme que Dios pueda abrir las compuertas del cielo para destruir su creación y provocar la desaparición de la humanidad. No obstante, el mito del diluvio sigue vivo. Hoy el hombre moderno tiene una viva conciencia de su fragilidad en el cosmos. Los terremotos, maremotos e inundaciones recuerdan regularmente al hombre que el cosmos lo supera y puede convertirse en un espacio mortífero.

Pero, a diferencia del hombre bíblico, hoy sabemos que la amenaza más grande viene del mismo hombre, aprendiz de mago, a menudo incapaz de dominar sus progresos: la energía nuclear, las sustancias químicas con poderes de muerte incontrolables o las manipulaciones genéticas de consecuencias imprevisibles.

construyó un arca para salvar a su familia; por la fe, condenó al mundo y llegó a ser heredero de la justicia según la fe» (Hb 11,7).

LA TORRE DE BABEL (GÉNESIS 11,1-9)

11,1 Todo el mundo era de un mismo lenguaje e idénticas palabras. 2 Al desplazarse la humanidad desde oriente, hallaron una vega en el país de Senaar y allí se establecieron. 3 Entonces se dijeron el uno al otro: «Vamos a fabricar ladrillos y a cocerlos al fuego». Así el ladrillo les servía de piedra y el betún de argamasa. 4 Después dijeron: «Vamos a edificarnos una ciudad y una torre con la cúspide en el cielo, y hagámonos famosos, por si nos desperdigamos por toda la faz de la tierra».

5 Bajó el SEÑOR a ver la ciudad y la torre que habían edificado los humanos, 6 y pensó el SEÑOR: «Todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y éste es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible. 7 Bajemos, pues, y, una vez allí, confundamos su lenguaje, de modo que no se entiendan entre sí». 8 Y desde aquel punto los desperdigó el SEÑOR por toda la faz de la tierra, y dejaron de edificar la ciudad. 9 Por eso se la llamó Babel, porque allí embrolló el SEÑOR el lenguaje de todo el mundo, y desde allí los desperdigó el SEÑOR por toda la faz de la tierra.

Este relato circuló de manera autónoma antes de ser integrado en la sección formada por Génesis 1–11. Esta inserción interrumpe

el hilo de un relato consagrado a los hijos de Sem: «Éstos fueron los hijos de Sem» (10,31), que continúa después del relato de Babel en 11,10: «Éstos son los descendientes de Sem». Además, este relato sobre el nacimiento de la primera ciudad no tiene en cuenta un relato anterior donde Caín «estaba construyendo una ciudad» (4,17). Por otro lado, Babel, en el país de Senaar, es mencionada ya en 10,10. Finalmente, los motivos de la dispersión de los pueblos y de la pluralidad de las lenguas son presentados en el capítulo 10 como una consecuencia normal del desarrollo de la humanidad y no como un castigo venido de Dios: «Éstos fueron los hijos de Jafet por sus territorios y lenguas, por sus linajes y naciones respectivas» (10,5).

Así, después de leer unos capítulos, el lector pasa de una visión positiva a una mirada pesimista sobre la construcción de las ciudades y la variedad de las lenguas. Ahora bien, este pesimismo se ve atenuado por la introducción del personaje de Abrahán en los capítulos siguientes (11–12). La dispersión que castiga el orgullo del hombre da paso, entonces, a la promesa que los hombres dispersos reciben en Abrahán (12,3). Babel no es más que un momento en una historia y en un largo relato que incluye el conjunto de la Biblia.

Lectura del texto

Es posible que el relato primitivo fuera más sencillo en la versión original. Desde hace mucho los exegetas han observado que desarrollaba dos temas: uno centrado en la ciudad de Babel y la cuestión de las lenguas, el otro en la torre y la dispersión de los pueblos. Pero, tal como se ha conservado, el relato de la torre de Babel es legible como un relato de un simbolismo vigoroso y cargado de enseñanza.

La introducción (v. 1)

El primer versículo se sitúa en un comienzo imaginario en el que la comunicación entre los hombres era armoniosa, a diferencia de lo que experimentaban cotidianamente los israelitas. Este «paraíso perdido» no existió nunca como realización histórica concreta. El mito es el resultado de la experiencia de unas tribus que se encontraban con otros grupos y descubrían la existencia de lenguas diferentes de la suya. Se sabe que los mitos gustan de proyectar en los comienzos un tiempo ideal lleno de armonía y de perfección. Así pues, el relato es etiológico*: quiere explicar cómo la humanidad ha llegado a su situación presente de diversidad de lenguas y de dispersión a través del mundo. Para expresar este mito el autor se inspira en su experiencia de los imperios que lo rodean y lo dominan.

Hablar de una «lengua única» significa un gobierno central fuerte, que ejerce su dominio sobre otros pueblos, imponiéndoles, la mayor parte de las veces por la fuerza, la lengua única del vencedor.

El proyecto de los hombres (vv. 2-4)
El relato está unido a los capítulos anteriores. El jardín de Edén estaba plantado «al oriente» (2,8). Después, Caín, el errante, se retiró «al oriente de Edén» (4,16) y los hombres prosiguieron su desplazamiento en esta dirección. Los errantes deciden instalarse; es posible que se conserve un recuerdo lejano de la sedentarización y de la construcción de las ciudades. Sólo hay un término geográfico: Senaar, que designa Mesopotamia. El relato fundador pone ante nuestros ojos una civilización urbana y narra la invención del ladrillo para la construcción de los palacios y de los templos. En efecto, los mesopotámicos, a diferencia de los israelitas, no tenían piedra para la construcción en sus inmensas llanuras arcillosas; se servían de asfalto y de ladrillos cocidos al fuego en tejares.

Ciertamente fueron muchos los elementos que inspiraron al autor de nuestro relato sobre Babel. Cuando se compara esta narración con el famoso relato babilónico de la creación, el *Enuma Elish*, llaman la atención los puntos comunes: la fabricación de los ladrillos, la construcción de la torre y del santuario. Pero, como sucede con los otros relatos de Gn 1–11, estas influencias no son nunca dependencias literarias. Así mismo, se puede identificar un haz de motivos que han alimentado ciertamente la imaginación de nuestro

DOCUMENTO

LOS *ZIGURATS* Y LA BIBLIA

Los *ziggurat*, torres cuadradas de varios pisos, construidas cerca de los templos de Mesopotamia, son conocidos desde el tercer milenio. Son un elemento esencial al menos en 25 ciudades. Su significación religiosa es también símbolo de la grandeza y de la piedad de los reyes de Mesopotamia que las edificaron. Estas torres gigantescas, comparables a las pirámides egipcias, están construidas con ladrillos y constan de varios pisos. Su función religiosa es la de colmar, de alguna manera, la distancia entre los dioses y los hombres para permitir su relación: la divinidad puede bajar a la cima para encontrarse allí con el rey o el sumo sacerdote (o la sacerdotisa), que suben hasta allí.

El zigurat de Babilonia, que aún no estaba acabado en el siglo VI a.C., pudo inspirar el relato bíblico. Esta torre, de 90 metros de altura, estaba rematada en el séptimo nivel por santuarios y un dormitorio donde, según Herodoto, se alojaba una sacerdotisa virgen a la que el dios, bajando desde su morada, visitaba por la noche para unirse a ella. Este zigurat recibe el nombre de *E-temen-an-ki*: «casa fundamento del cielo y de la tierra». Sus siete pisos representan a las siete divinidades intermedias entre el gran dios nacional Marduk y los babilonios. Por otro lado, Babilonia significa «puerta de los dioses» (en acadio: *Bab-ilanu*).

autor: por ejemplo, la estructura de las ciudades de Mesopotamia con sus altas torres, a veces en ruinas, la fama de Babilonia, ciudad cosmopolita en la que se escuchaban todas las lenguas del antiguo Oriente, el nombre de *Babel* que se presta al juego de palabras con el verbo *balal* («mezclar, embrollar»). Utilizando libremente todos estos puntos de apoyo, el autor compone un relato teológico vigoroso y produce una obra inspirada totalmente original.

La decisión de los hombres es clara: se trata de construir una ciudad y una torre que llegue hasta el cielo. El proyecto religioso de los constructores de zigurats desaparece de la perspectiva bíblica. Son los hombres los que deciden edificar una gran ciudad y levantarla hasta el ámbito prohibido de Dios, el cielo, para rivalizar con él. Según la lógica de las tentaciones y las rupturas que jalonan Gn 1–11, el autor narra cómo la humanidad quiere librarse de su condición y alcanzar el espacio reservado sólo para Dios. La unidad de lenguaje mencionada en el v. 1 es desacreditada aquí, porque está puesta al servicio de un poder que pretende ser universal: «una sola lengua» significa un pensamiento único, una ideología totalitaria, con una centralización política, moral y religiosa de todos los pueblos bajo la autoridad de un solo poder, a la sombra de un solo zigurat. Es así como los hombres esperan «hacerse un nombre» (= «hagámonos famosos»), es decir, rivalizar con Dios.

¿Acaso no buscan todos los hombres «hacerse un nombre», ser famosos? ¿No quieren librarse del olvido y perpetuar su memoria con monumentos, obras, descendencia? ¿Qué tiene esto de malo? Pero el universo bíblico y el contexto particular de este relato dan un sentido negativo al proyecto de los hombres de Babel. La Biblia proclama que sólo el nombre de Dios es grande: «Desde levante hasta poniente grande es mi Nombre entre las naciones» (Ml 1,11); éste es el único nombre que los hombres tienen que «levantar» con su adoración, y no una torre para su propia gloria: «Alaben el nombre del SEÑOR: sólo su nombre es sublime, su majestad sobre el cielo y la tierra» (Sal 148,13). Esta torre «con la cúspide en el cielo» es un desafío al mismo Dios, una voluntad de ser dios como él, sin él.

La intervención de Dios (vv. 5-8)

En los textos mesopotámicos la cima del zigurat estaba acondicionada a fin de que los dioses bajaran a ella, para el bien de la ciudad. Este mismo tema aparece en la visión de Jacob (Gn 28,12), donde una escala une el mundo de Dios y el de los hombres. Pero en el relato de Babel este descenso de Dios es una «visita» temible, para un

juicio y una sentencia. Se subraya con ironía la distancia entre el Señor, que «desciende» del cielo, y los hombres, que sueñan con poder subir hasta él. Dios pone fin a su insensata empresa: ser un solo pueblo y tocar los cielos. El autor bíblico piensa aquí en los imperios de Asur y Babilonia, que consiguieron dominar a sus vecinos y organizar un imperio poderoso imponiéndoles un yugo a la vez económico, religioso y cultural. El profeta Isaías denuncia con estas palabras la arrogancia de los asirios: «Preparad a sus hijos degollina... no sea que se levanten y se apoderen de la tierra, y llenen de ciudades la faz del orbe» (Is 14,21). Pero este relato fundador se dirige y condena, por la intervención de Dios, a los pueblos tiránicos de todos los siglos.

La acción de Dios se describe de una manera muy antropomórfica*, con un lenguaje mitológico: «bajó el Señor». Esto recuerda otros textos bíblicos, donde Dios baja, ve, delibera e interviene. Tal familiaridad de Dios con el hombre revela un Dios cercano al hombre, al contrario de las divinidades encerradas en cielos lejanos y silenciosos. Por ejemplo, cuando Dios se manifiesta a Moisés, antes del Éxodo: «He visto la aflicción de mi pueblo... He bajado» (Ex 3,7-8), o cuando el profeta postexílico, ante la prueba de silencio de Dios, suplica: «Somos desde antiguo gente a la que no gobiernas, no se nos llama por tu nombre. ¡Ah! si rompieses los cielos y descendieses» (Is 63,19).

La dispersión (v. 9)

El relato habla de la forma de vida humana en una sociedad centralizada como de un orgullo desmesurado contra Dios y sobre todo como de un peligro para el mismo hombre. Pero sería erróneo ver en ello un rechazo de la vida en sociedad y de la civilización urbana. De hecho, el relato denuncia los excesos de los grandes imperios que tratan, por todos los medios, de dominar a los pueblos vecinos y se erigen como potencias contrarias a Dios. Babilonia es, en la Biblia, la figura de esa ambición desmesurada. Los profetas anuncian que un día también ella conocerá la destrucción (Is 13,19-22). Es probable que Jeremías se acuerde del relato de Babel cuando menciona la locura de un proyecto prometeico: «Aunque suba Babilonia a los cielos y encastille en lo alto su poder, de mi parte llegarán saqueadores hasta ella –oráculo del SEÑOR–» (Jr 51,53). El libro del Apocalipsis se inscribe en esta tradición «anti-Babel» cuando menciona la caída de Babilonia, figura de la Roma imperial que persigue a los primeros cristianos: «Cayó, cayó la gran Babilonia, la que dio a beber a todas las naciones el vino del furor» (Ap 14,8; véase 18,2-3).

Aperturas

Este relato muestra vínculos con los mitos antiguos a los que los zigurats de Mesopotamia habían dado forma. Estas construcciones gigantescas pudieron servir de elementos determinantes para los deportados que descubrían las seducciones de las ciudades mesopotámicas. En estos monumentos y los textos que los ilustraban, se expresaban a la vez el nacimiento de las civilizaciones urbanas (se habla de «ciudades-Estado») y la búsqueda de los dioses, a pesar de la distancia infinita de los cielos. Las altas torres que caracterizan a las grandes ciudades mesopotámicas constituyen las catedrales del mundo antiguo, en las que se expresa el deseo de comunicación con el mundo divino.

Al entrar a formar parte de un texto religioso (Gn 1–11), el relato de Babel entra en la historia de las relaciones de los hombres entre ellos y con el Dios de la revelación. Desde entonces la lectura de la civilización urbana se vuelve francamente negativa y expresa la des-

REFERENCIA

DE BABEL A PENTECOSTÉS

En el conjunto de la Biblia, el relato de la efusión del Espíritu Santo en Pentecostés (Hch 2) ilumina para los cristianos el relato de Babel. En Hch 2 no se nombra Babel, pero las correspondencias entre los dos relatos son fuertes. Ambos evocan la bajada de Dios entre los hombres. Mientras que en Génesis es una visita-castigo, en los Hechos el don del Espíritu prolonga la bajada de Dios entre los hombres en la persona de Jesús. La confusión de las lenguas inaugurada en Gn 11 es reparada, pero no mediante la vuelta a una única lengua. En Babel, la lengua única fue el resultado de la destrucción de las diferencias por el vencedor; en Pentecostés, «cada uno les oía hablar en su propia lengua» (Hch 2,6). Las diversidades de cada pueblo subsisten, pero resulta posible una comunicación, gracias al Espíritu de Cristo, que trasciende todas las culturas sin borrarlas ni confundirlas. «La variedad de lenguas que, en la torre de Babel, fue signo de dispersión y de separación por todas las naciones, se convirtió, en Cristo, en signo de la reunión en la unidad, por el Espíritu, y prenda del acceso a las realidades de arriba» (Cirilo de Alejandría, *Glaphyra* sobre el Génesis II).

Las lecturas modernas de Babel se orientan en dos direcciones. En la línea de Tomás Moro y de su *Utopía*, el relato evoca para algunos un mundo onírico, que conjuraría la maldición de Babel bajo la forma de una lengua común a toda la humanidad, que él llama «utopiano». Otra tradición de lectura más reciente, y sin duda más próxima al proyecto del primer texto, interpreta Babel como una figura de los poderes totalitarios que anulan las diversidades e imponen una lengua uniformizada. Los hombres ocupan el lugar de Dios y quieren imponer a la humanidad su lengua única que elimina todas las culturas particulares en beneficio de un modelo único.

La intervención de Dios aparece entonces como una decisión de aniquilar este totalitarismo para que cada individuo y cada sociedad puedan vivir en la riqueza de las diferencias. Finalmente algunas lecturas, inspiradas en el psicoanálisis, confluyen en este sentido porque leen en la dispersión de los hombres y en la diversidad de lenguas el acontecimiento de una humanidad que sale de la con-fusión para entrar en la era de la diferencia creativa.

mesura del hombre que rechaza sus límites, su finitud. Como en Génesis 3, donde Adán y Eva quisieron usurpar un privilegio de Dios, lo que aquí se expresa y lo que provoca la intervención de Dios es también el rechazo de la condición humana y de sus límites. En el Targum* del Pentateuco, el designio sacrílego de los constructores se explicita con la siguiente adición al proyecto de los hombres: «Hagámonos en su cumbre un ídolo».

A. MARCH.

2.3. *Los patriarcas* *(Génesis 12–50)*

LOS PATRIARCAS Y LAS MATRIARCAS

Los relatos sobre los patriarcas* y las matriarcas en Génesis 12–50 constituyen para el pueblo judío una manera de explicar sus orígenes, por un modelo genealógico. Según este modelo, el pueblo judío se define como un grupo que procede, por línea directa, de estos antepasados y de sus esposas. Pero no reivindica esta identidad de forma exclusiva; en efecto, otros pueblos, como las tribus árabes, los amonitas, los moabitas y los edomitas –todos ellos situados al este de Israel– descienden igualmente de estos mismos antepasados.

El libro del Génesis nos ha conservado los relatos de los cuatro patriarcas y de sus mujeres: Abrahán y Sara (Gn 12–15), Isaac y Rebeca (Gn 25–26), Jacob, Lía y Raquel (Gn 27–36), y finalmente José, que se casa con Asnat, hija de un sacerdote egipcio (Gn 37–50). Hay otras mujeres que intervienen en esta genealogía: Agar, la sierva de Sara, para Abrahán, y después, tras la muerte de Sara, Queturá; para Jacob, Bilhá y Zilpá, siervas de Lía y Raquel.

Entre los patriarcas, Isaac es la figura menos destacada. Se le dedican pocos relatos y, por otro lado, todos tienen paralelos en la epopeya de Abrahán. Si prescindimos de Isaac, cuyo papel es esencialmente el de hijo de Abrahán y padre de Jacob, se comprueba que el Génesis presenta tres tipos de antepasados: Abrahán, el antepasado común por excelencia, progenitor de las tribus israelitas y árabes; Jacob, el antepasado de Israel, el padre de las doce tribus; y José, el antepasado de la diáspora*, es decir, del judaísmo de la dispersión. Las áreas geográficas varían igualmente en cada patriarca: Abrahán es un antepasado del sur, como muestra su instalación en Hebrón; Jacob está ligado a localidades importantes del norte: Betel y Siquén;

por lo que respecta a José, hace una carrera fulgurante en Egipto, fuera del país de Canaán. Pero las diferencias entre estas tres figuras aparecen sobre todo en el plano literario.

Los géneros literarios de Génesis 12–50

El ciclo* de Abrahán tiene como hilo conductor el problema de la descendencia. El tema está ya preparado en el interior de la genealogía, en 11,27-30, donde se encuentra esta observación, que no es normal en el marco de una genealogía: «Saray era estéril, sin hijos» (11,30). Ahora bien, esta observación plantea el problema de la continuación o la interrupción de la historia. En numerosos capítulos se aborda de nuevo este problema, hasta el nacimiento de Isaac y la cruel petición de Dios a Abrahán de que sacrifique a su hijo (Gn 22, *véase* p. 94). Pero a pesar de este hilo conductor, la historia de Abrahán aparece como un conglomerado de diferentes episodios, la mayor parte de los cuales fueron primero transmitidos como relatos independientes. En efecto, se pueden contar numerosas historias sobre Abrahán y Sara sin conocer todo este ciclo.

A diferencia del de Abrahán, ***el ciclo de Jacob*** no se presenta como un *collage* de episodios más o menos heterogéneos, sino que reviste la estructura de una verdadera gesta, conducida de principio a fin por una sola intriga, por una sola trama narrativa. La historia de Jacob presenta sustancialmente la estructura clásica de una gesta de antepasado que explica los orígenes de un clan o de un grupo tribal. Esta estructura, que se encuentra, por ejemplo, en la literatura oral de los beduinos árabes, pero parcialmente también en la historia bíblica de David, es la siguiente: un héroe se ve obligado a abandonar el clan natal por diversas razones (conflicto, crimen, etc.). Se exilia y es acogido en otro clan, donde tiene un éxito prodigioso, hasta tal punto que pronto llega a ser un hombre rico y poderoso. El ciclo narrativo concluye con el retorno (a menudo difícil) del héroe a su patria de origen. La gesta de Jacob no es, por tanto, el resultado de una aglomeración de relatos independientes, porque su estructura fundamental se remonta al origen mismo del ciclo. Pero esto no significa que todos los episodios del ciclo actual hayan formado parte desde el principio de la historia primitiva de Jacob. En el curso de su transmisión el ciclo de Jacob, como casi toda la literatura bíblica, sufrió numerosas modificaciones y reinterpretaciones.

La historia de *José* presenta también un perfil diferente. Escrita en un estilo que se aparta del de las historias de Abrahán, de Isaac y de Jacob, atravesada por una teología singular, se parece más a una

novela o una leyenda que a una gesta patriarcal. El género literario de esta historia la emparenta con los libros bíblicos de Rut, Ester y Tobías.

Así pues, los relatos patriarcales pueden ser clasificados según tres géneros* literarios específicos: la antología (Abrahán), la gesta (Jacob), la novela (José). Las narraciones de Gn 12–50 contienen otros géneros literarios, en particular las «listas», las «sentencias tribales», los «itinerarios» y sobre todo los relatos.

Las listas ponen de manifiesto las preocupaciones genealógicas de los autores del Génesis. Génesis 25 ofrece los nombres de los hijos que Queturá dio a Abrahán (vv. 1-4), así como los nombres de los hijos de Ismael (vv. 12-15). Estos nombres designan los antepasados de diferentes tribus árabes. Gn 36 contiene varias listas que sistematizan la descendencia de Esaú. La mayor parte de ellos son nombres de tribus edomitas o nabateas.

Las sentencias tribales. Cuando el ángel del Señor anuncia a Agar el nacimiento de su hijo Ismael, lo hace de la siguiente manera: «Será un onagro humano. Su mano contra todos y la mano de todos contra él; y enfrente de todos sus hermanos plantará su tienda» (16,12). Originalmente una sentencia tribal trata de expresar la especificidad de un clan o de una tribu, la mayoría de las veces a través de una comparación animal. Las sentencias tribales sobre las tribus de Israel están reagrupadas en Gn 49: en ellas Judá es comparado con un cachorro de león, Dan con una serpiente, Neftalí con una cierva, Benjamín con un lobo, etc. Pero estas sentencias ya no cumplen su función primera, porque aparecen en el marco de una bendición* que Jacob dirige a sus hijos antes de morir.

Los itinerarios. 12,6-9 y 13,1-3 relatan las diferentes etapas del recorrido de Abrahán por el país prometido, primero de norte a sur y después de sur a norte. Gn 35 contiene un itinerario de Jacob, de Siquén a Mambré. Con frecuencia se ha pensado que estas indicaciones reflejarían las migraciones de ciertos clanes que practicaban la trashumancia. Pero quizás se trate simplemente de la voluntad de señalar la presencia de los patriarcas en las localidades importantes y los santuarios de los futuros reinos de Israel y de Judá*.

Entre los *relatos* –el género literario dominante en Gn 12–50– se pueden distinguir diferentes tipos, como los relatos de conflicto (entre dos mujeres: Sara y Agar, Gn 16; Lía y Raquel, Gn 29–30; o entre hermanos: Jacob y Esaú, José y sus hermanos) y los relatos etiológicos* (del griego *aitia*: origen, causa). Estos últimos son particularmente numerosos en la historia de los patriarcas. Su función es explicar el nombre de un lugar o de una persona, o bien el origen de una costumbre.

El sueño de Jacob en Betel (28,10-12) puede ser calificado como relato etiológico, porque explica a la vez el origen del santuario de Betel y su nombre:

Llegando a cierto lugar, se dispuso a hacer noche allí, porque ya se había puesto el sol. Tomó una de las piedras del lugar, se la puso por cabezal y se acostó en aquel lugar. Y tuvo un sueño. Soñó con una escalera apoyada en tierra, cuya cima tocaba los cielos, y vio que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella. Vio también que el SEÑOR *estaba sobre ella [...]. Despertó Jacob de su sueño [...]. Y, asustado, pensó: «¡Qué temible es este lugar! ¡Esto no es otra cosa sino la casa de Dios* [bet-'Elohim] *y la puerta del cielo!». [...] Y llamó a aquel lugar Betel* [= casa de El / Dios], *aunque el nombre primitivo de la ciudad era Luz* (Gn 28,11-13.16-17.19).

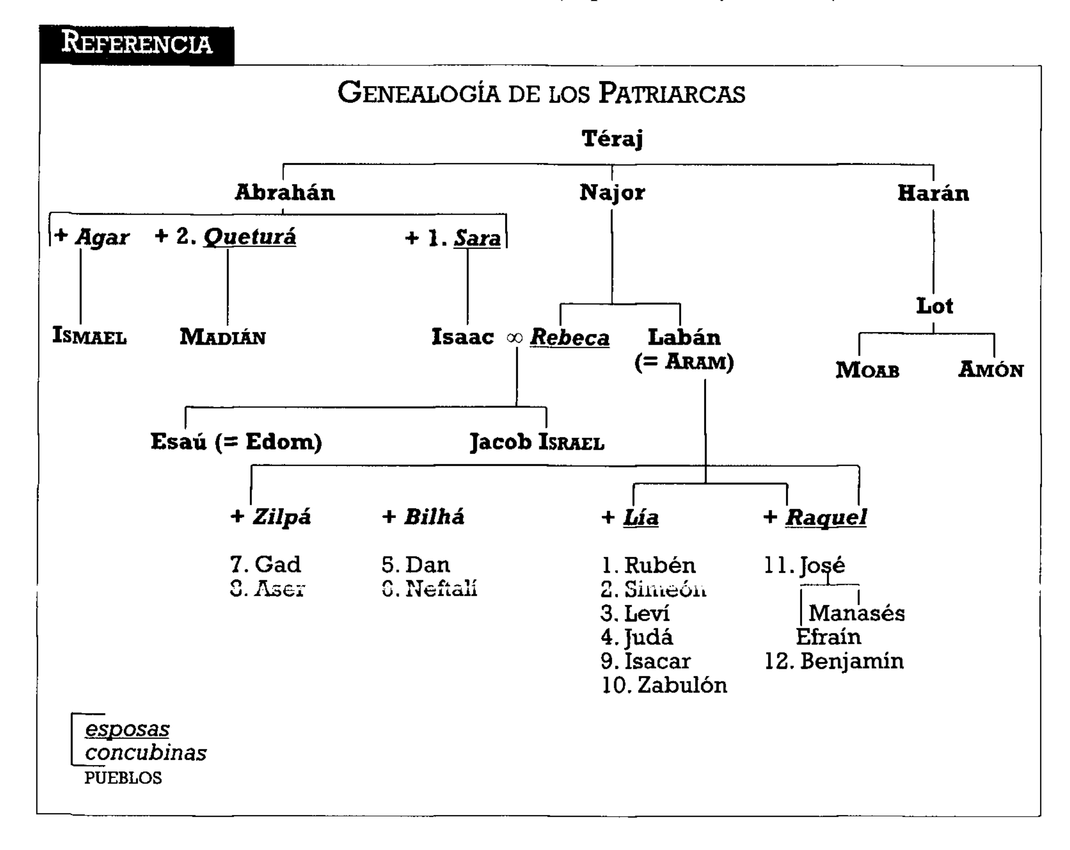
Así mismo, la historia de la mujer de Lot transformada en poste de sal (19,26) sirve para explicar las formaciones salinas que se pueden observar cerca del mar Muerto. Los relatos etiológicos parten del presente del lector y recurren al pasado para explicarle lo que él conoce.

Esta polifonía de los géneros literarios, de los temas y de la geografía muestra que los relatos de los antepasados de Israel no fueron escritos por un solo autor ni de un tirón. Por otro lado, es muy probable que las figuras patriarcales del Génesis no estuvieran originalmente unidas unas a otras por una genealogía.

El sistema genealógico de los relatos patriarcales

Sólo en el momento en que se quiso reagrupar a los diferentes patriarcas de Israel y de Judá, se estableció entre Abrahán, Isaac y Jacob una relación de padre, hijo y nieto. Por lo demás, parece que, en una primera fase, Jacob no fue considerado como nieto sino como hijo de Abrahán. En efecto, en el momento del sueño de Jacob en el futuro santuario de Betel, Dios se dirige a él con estas palabras: «Yo soy el SEÑOR, el Dios de tu padre Abrahán y el Dios de Isaac» (28,13). En este texto se dice que Abrahán es «padre» de Jacob; ciertamente en hebreo la palabra «padre» puede significar también «antepasado» (como traduce la Biblia de Jerusalén). La expresión «hijo de Isaac» encaja con dificultad en la frase y es sin duda una adición para armonizar este texto con el sistema genealógico en su estado final. Además, numerosos textos bíblicos establecen un paralelo entre Abrahán y Jacob, sin mencionar a Isaac (véase, por ej., Is 29,22; Mi 7,20; Sal 105,6). La fusión de los diferentes antepasados en una «gran familia» se explica por la preocupación de subrayar el origen común de los israelitas en el Norte, de los judíos y de otros clanes en el Sur.

La coherencia del sistema genealógico actual fue reforzada por un redactor salido del medio sacerdotal que organizó el Génesis con ayuda de títulos genealógicos utilizando el término *toledot*, palabra que significa literalmente «engendramiento» y que se puede traducir por «descendencia» o «historia». Así, las *toledot* de Téraj en 11,27 introducen la historia de su hijo Abrahán, y las *toledot* de Isaac en 25,19 la historia de su hijo Jacob. Las *toledot* de Jacob en 37,1 anuncian la historia de José. Este sistema explica la ausencia de las *toledot* de Abrahán en el Génesis. De hecho, éstas deberían haber introducido la historia de Isaac, pero el Génesis no contiene un verdadero ciclo de Isaac; las pocas historias que se refieren a él exclusivamente (Gn 26) fueron situadas después del comienzo de la historia de Jacob (25,19-34). Recordemos también la existencia de las *toledot* de Ismael (25,12) y de las *toledot* de Esaú (3,1.9), títulos que no introducen aquí una historia sino listas que enumeran a los descendientes de Ismael y de Esaú. De esta forma el redactor sacerdotal logra establecer una diferencia entre el linaje patriarcal y los linajes «laterales».



Los patriarcas y la historia

A menudo se ha comprendido la cronología bíblica –patriarcas, Éxodo, desierto, conquista– como cuatro periodos históricos sucesivos. Se situaba tradicionalmente la salida de Egipto entre los años 1300 y 1200 y se postulaba un «periodo patriarcal» en la primera parte del segundo milenio a.C. Ahora bien, dado que a principios de este segundo milenio tuvo lugar la migración de grupos de aspecto nómada procedentes de Amurru (región del Oeste semítico), grupos que habrían invadido lentamente la región siro-palestina, estas oleadas migratorias parecían constituir un contexto histórico plausible para los antepasados de Israel. Tanto más que, según 11,27–12,9, Abrahán llega por etapas a Judá partiendo de Ur de los Caldeos (sur de Mesopotamia) y pasando por Jarán (oeste de Mesopotamia). Además, los nombres equivalentes de Abrahán están atestiguados en los textos mesopotámicos del segundo milenio; el nombre Abrahán significa: «El Padre (= la divinidad) es excelso» y Jacob: «Que (Dios) proteja».

Para reforzar la datación de los patriarcas en la primera mitad del segundo milenio se recurre a textos jurídicos de los siglos XV y XIV de la ciudad de Nuzi, situada en Mesopotamia, al este del Tigris. Algunas tablillas califican, por ejemplo, a la esposa como «hermana»; lo cual puede hacer pensar en Abrahán que presenta a su mujer como «hermana» (12,13; 20,2). Otros textos prevén, en caso de esterilidad, la sustitución de la mujer legítima por la sierva; esto nos recuerda el episodio en el que Sara sugiere a Abrahán que se acueste con su sierva Agar a fin de obtener el hijo que ella no puede darle (16,2). De esta manera, en numerosas presentaciones de la historia bíblica, se sitúa a los patriarcas en el contexto del segundo milenio. Pero esta visión de las cosas plantea grandes problemas.

Hay que subrayar primero el hecho de que Abrahán, Isaac y Jacob comparten el destino de todos los antepasados legendarios, a saber, el de ser difícilmente accesibles al historiador. Si los relatos de los patriarcas se remontaran realmente al segundo milenio, entonces habría que explicar por qué canal se habrían transmitido sus gestas durante más de mil años antes de la fijación por escrito que, indudablemente, no tuvo lugar antes del siglo VIII. A este problema se añade el hecho de que los llamados paralelos del segundo milenio son menos convincentes de lo que se podría pensar a primera vista. La onomástica (es decir, el estudio de los nombres) no prueba nada: los nombres de Abrahán y Jacob se usaron no sólo en el segundo milenio, sino durante todo el primer milenio. La teoría de las grandes migraciones del segundo milenio está también en entredicho. Si hay movimientos migratorios en esta época, se dirigen más bien de

la periferia hacia las grandes ciudades mesopotámicas. El nombre «Ur de los Caldeos», la ciudad originaria de Abrahán, no aparece en las fuentes asirias antes del siglo VII. Y algunos relatos del Génesis se inspiran más en documentos asirio-babilónicos del primer milenio que en textos de Nuzi. Así sucede claramente en el caso del relato de Génesis 16, en el que la proposición de Sara corresponde a las prácticas previstas en un contrato de matrimonio asirio.

Así pues, hay que admitir que los relatos patriarcales no reflejan un periodo histórico preciso; por lo demás, ningún relato sobre Abrahán, Isaac, Jacob o José trata de datar sus aventuras. El modo de vida de los patriarcas está atestiguado a lo largo de toda la historia del antiguo Oriente Próximo hasta nuestros días. Si queremos situar a los antepasados de Israel en la historia, más bien debemos preguntarnos por los contextos históricos de la fijación por escrito de las tradiciones sobre ellos.

Las tradiciones sobre Abrahán

Es probable que fueran transmitidas en Hebrón, porque fue allí donde el patriarca terminó instalándose, y donde fueron enterrados Sara y Abrahán. Considerando que David, antes de conquistar Jerusalén, reinó siete años en Hebrón, algunos exegetas pensaron que la fijación por escrito de la primera versión de la historia de Abrahán habría tenido lugar hacia el año 1000 a.C., para justificar por este antepasado el reino de David. Pero aparte del hecho de que David y Abrahán están ligados a Hebrón, no hay ningún otro indicio literario que permita relacionar las historias de Abrahán con el relato de la subida de David al trono.

El primer relato fuera del Pentateuco que menciona a Abrahán –un texto que se puede datar fácilmente– es Ez 33,34: «Hijo de hombre, los que habitan esas ruinas, en el suelo de Israel, dicen: "Uno solo era *Abrahán* y obtuvo en posesión esta tierra. Nosotros somos muchos; a nosotros se nos ha dado esta tierra en posesión"». En este texto que data del destierro babilónico, la palabra divina transmite al profeta una reivindicación de la población no deportada. Según este texto, esta población justifica su derecho a la posesión del país contra las reivindicaciones de los deportados (véase también Ez 11,15). El origen de este conflicto territorial se encuentra sin duda en la redistribución de las tierras de los deportados a los no exiliados por los babilonios (véase 2 R 25,12; Jr 39,10) y, por tanto, poco después de 587. El autor de Ez 33,24ss, que representa los intereses de los desterrados en Babilonia, condena con violencia esta reivindicación en la continuación del oráculo.

Este texto presupone que Abrahán es un personaje conocido, porque no es presentado. Esto significa que no pudo ser inventado

en la época del destierro. No obstante, parece que Ez 33 no presupone un vínculo con los otros patriarcas, porque Abrahán aparece solo. Aparentemente cumple la función de antepasado y figura de referencia de la población no deportada. Cabe imaginar que la primera versión de la historia fuera redactada en la época babilónica para legitimar las reivindicaciones territoriales de la población no deportada contra la que se sitúa Ezequiel. Pero es indudable que relatos orales (e incluso escritos) sobre Abrahán y Sara existían ya en la época de la monarquía judía, sobre todo en el santuario de Hebrón.

La cuestión del «Abrahán histórico» es mucho más compleja. Sobre una estela de victoria del faraón Sheshonq (o Sosac), que narra una campaña en Siria-Palestina y se data hacia el año 926, quizás se encuentre (la lectura del texto egipcio es difícil) la mención de un «campo» o de un «fuerte de Abrahán», localizado en el Negueb, cerca de Hebrón. Es posible establecer una relación entre este Abrán y el Abrán/Abrahán del Génesis, pero esto no se puede probar.

Las tradiciones sobre Jacob

Provienen del reino del Norte* y son, sin duda, más antiguas que las relativas a Abrahán. Un texto del libro de Oseas que procede del siglo VIII (el capítulo 12) presupone en sus destinatarios, no una vaga noción del patriarca Jacob, sino el conocimiento de los episodios principales que constituyen la gesta de Jacob tal como se encuentra hoy en el Génesis:

> *En el seno materno suplantó a su hermano, y de mayor luchó con Dios. Luchó con el ángel y le pudo, lloró y le suplicó. En Betel lo encontró. [...] Huyó Jacob a la campiña de Aram, sirvió Israel por una mujer, por una mujer guardó rebaños. También por un profeta subió el SEÑOR a Israel de Egipto, y por un profeta fue guardado* (Os 12,4-5.13-14).

Este resumen más bien negativo de la historia del patriarca hace alusión a los episodios siguientes: los engaños de Jacob a su hermano (Gn 25 y 27), el combate entre Dios y Jacob (32,35), la visión de Dios en Betel (Gn 28), la huida de Jacob, su llegada a casa de Labán y sus años de servicio para poder casarse con Raquel (Gn 29) [*véase* p. 106]. Así pues, Oseas y sus destinatarios conocen a grandes rasgos la historia de Jacob. El profeta acusa a sus oyentes de ser tan tramposos como el antepasado al que invocan. Casi parece que Oseas trata de establecer una oposición entre la versión patriarcal de los orígenes de Israel y la versión profética: la de la salida de Egipto. Aparentemente, en la época de Oseas, los dos relatos de origen (el

«genealógico» a través de Jacob y el «profético» a través de Moisés) compiten entre sí y no han sido integrados en la gran historia donde se suceden, la trama el Pentateuco.

El «Israel» cuyo origen describe la gesta de Jacob no es un Israel monárquico. Refleja (como el ciclo de Abrahán) una organización social en tribus y clanes, sin poder central, marcada por una cierta hostilidad hacia la ciudad. Así pues, es posible postular para el ciclo de Jacob un origen (oral) premonárquico. Hace mucho que se reconoce que Israel estuvo constituido por grupos de orígenes étnicos diferentes. El ciclo de Jacob, en cambio, presenta al parecer un clan homogéneo, si se acepta la tesis según la cual hay que considerar el relato del nacimiento de los doce hijos que forman las futuras doce tribus* como un añadido tardío a la gesta primitiva. Según el Génesis, el clan de Jacob se separa de un grupo arameo* (el de su suegro Labán). Además, esta tradición está corroborada por el célebre texto: «Mi padre era un arameo errante» (Dt 26,5). Así pues, es posible, aunque difícil de probar, que la historia de Jacob fuera primeramente la leyenda de origen de un clan que se llamaba «hijos de Jacob» (*beney Ya'aqob*) antes de convertirse, por la identificación de Jacob con Israel (Gn 32,29) en el relato de origen de todo Israel.

Las tradiciones sobre José

Algunos estudiosos sitúan su origen en tiempos de los hicsos, una dinastía faraónica de origen semítico que reinó en Egipto hacia mediados del segundo milenio [*véase* p. 27]. Algunos incluso llegaron a ver en José a uno de los faraones de la dinastía de los hicsos. Ahora bien, según el relato del Génesis, José no llegó nunca a ser faraón, sino que sirvió al faraón egipcio reinante y lo respetó. Entonces se trató de explicar la historia de José por medio de la de un tal Beya mencionado en las fuentes egipcias hacia 1190 a.C. Éste fue un alto funcionario semita que, después de la muerte del faraón Setnakt (fundador de la XX dinastía), asumió el poder durante un tiempo antes de ser expulsado por el nuevo faraón Ramsés III. Pero los rasgos de Beya se parecen más a los de Moisés que a los de José.

Si se observa todo el Antiguo Testamento, se comprueba que ninguno de los numerosos textos que resumen la historia de Israel (por ej., Dt 26,5-9; Jos 24,2-13; etc.) menciona la historia de José. Sólo el Salmo 105, escrito muy tardíamente, habla de él; cosa que aboga, más bien, por una datación tardía de la historia de José. Esto se puede corroborar desde la vertiente egipcia, porque los nombres y las alusiones a las costumbres egipcias que aparecen en el relato de José reflejan casi todos la situación del periodo saíta (664-525). Nos

contentaremos con poner dos ejemplos: el hecho de que se pueda sospechar que los hermanos de José son espías (Gn 42,9) sólo tiene sentido en un momento en que Egipto puede sentirse amenazado por una potencia extranjera que controla Palestina; ésta fue la situación en la época persa (y también helenística). El término «inspectores» (*peqidim*) en 41,34 está omnipresente en los textos administrativos egipcios de la época persa.

Por consiguiente, parece que la mejor fecha y el mejor contexto sociológico para situar la historia de José es la comunidad judía en la época persa. A través de este texto, esta comunidad legitima la posibilidad de ser verdaderamente judía aun viviendo en medio de los paganos.

Dios en los relatos patriarcales

En Gn 12–50 Dios es llamado con frecuencia *'El* y no Yahvé (Señor). *'El* era el nombre del dios supremo del panteón cananeo, pero después se convirtió en un nombre genérico (que ha sobrevivido en el nombre árabe «Alá»). En 16,13, por ejemplo, Agar llama a Dios: «El de la Visión» (*'El Ro'i*); en 33,20 Jacob erige un altar para «El, el Dios de Israel» y en 46,3 Dios se presenta a Jacob diciendo: «Yo soy El, el Dios de tu padre». La expresión «Dios del padre» es también muy frecuente en los relatos de los antepasados de Israel. Algunos han visto en ella el reflejo de una religión proto-israelita de origen nómada. Según esta teoría, los patriarcas habrían venerado a un Dios anónimo, al que después se habría dado el nombre del antepasado a quien se había aparecido: Dios de Abrahán, Dios de Isaac, etc. Como consecuencia de los contactos con la cultura cananea, este dios de los padres se habría identificado con el Dios El que, a su vez, se habría asimilado a Yahvé, el Dios de Israel.

Las investigaciones recientes han hecho que esta teoría resulte poco plausible. La expresión «Dios de los padres» está atestiguada en inscripciones y textos extrabíblicos en los que no remite a una religiosidad nómada, sino que refleja una piedad familiar en cuyo marco el Dios al que se dirige está ligado a la veneración de los antepasados. La utilización frecuente de El indica, sin duda, una concepción más universalista de Dios que el empleo casi exclusivo de Yahvé en las tradiciones del Éxodo. Los nombres divinos «El» y «Dios del padre» indican, indudablemente, que el contexto sociológico en el que nacieron los relatos patriarcales estaba marcado por la «religión popular», al contrario de la tradición fundadora, oficial, del Éxodo, que emplea Yahvé, el SEÑOR.

Si se leen los relatos patriarcales en su orden actual, se observa que Dios se hace cada vez más discreto: en contacto permanente con

Abrahán, mantiene una relación mucho menos intensa con Jacob: ya no se aparece a él directamente, excepto en el relato de la lucha en 32,23-32. Por lo que respecta a la historia de José, el nombre de Yahvé casi no se menciona en ella (excepto en 39,2-5.21-23) y Dios sólo aparece en las palabras de los personajes. Al final del Génesis, parece como si fueran éstos los que interpretan la historia en función de su fe, sin que el narrador adopte una postura explícita.

Los relatos sobre Abrahán (Génesis 12–25)

La gesta de Abrahán

Esta sección sigue a la historia de los orígenes del mundo y de la humanidad que concluye con el episodio de la torre de Babel (Gn 11). El proyecto de los hombres de «hacerse un gran nombre» había llevado a la dispersión de la humanidad. La historia de la vocación de Abrahán, que se llama Abrán hasta 17,5, está construida como contrapunto a ese final, ya que en 12,1-9 el Señor mismo promete a Abrahán «hacerle un gran nombre» y reunir a «todos los linajes de la tierra» en la bendición* que le concede. Al principio de su historia, Abrahán aparece como el creyente ejemplar.

El Señor dijo a Abrán: «Vete de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre; y sé tú una bendición. Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra». Marchó, pues, Abrán, como se lo había dicho el Señor (12,1-4).

Confiando en la grandiosa promesa divina, se pone en marcha hacia una tierra desconocida. Pero en cuanto él llega a Canaán, se nos presenta a otro patriarca (12,10-20). Debido a una hambruna, se apresura a abandonar el país prometido y se dirige a Egipto. Allí no duda en hacer pasar a su mujer Sara por hermana y en enriquecerse gracias a ella. Son las intervenciones de Dios y del faraón las que restablecen el orden que él ha perturbado. Después de la imagen de un patriarca tramposo, se encuentra en Gn 13 un Abrahán conciliador y hombre de paz. El conflicto territorial que lo enfrenta con Lot, su sobrino, se resuelve con una repartición de territorios.

En cambio, el relato siguiente (Gn 14) nos sitúa, inesperadamente, frente a un Abrahán guerrero que interviene en una guerra de dimensiones apocalípticas. Al final de este relato Abrahán se

encuentra con Melquisedec, el rey-sacerdote de Salem. Es indudable que este nombre es una forma abreviada de Jerusalén. Así pues, la futura capital del rey de Judá fue visitada ya por el primer antepasado del pueblo hebreo. El Abrahán de Gn 15 expresa sus dudas sobre la promesa divina; a continuación es instruido por Dios y termina por creer y entrar en la alianza:

Después de estos sucesos fue dirigida la palabra del SEÑOR a Abrán en visión, en estos términos: «No temas, Abrán. Yo soy para ti un escudo. Tu premio será muy grande». Dijo Abrán: «Mi Señor, ¿qué me vas a dar, si me voy sin hijos...?». [...] Y sacándole afuera, le dijo: «Mira al cielo, y cuenta las estrellas, si puedes contarlas». Y le dijo: «Así será tu descendencia». Y creyó él en el SEÑOR, el cual se lo reputó por justicia (15,1-2.5-6)

En cambio en Gn 16 el patriarca parece desbordado por los acontecimientos: acepta la proposición de Sara que, a causa de su esterilidad, quiere ser sustituida por su sierva Agar. Después de acostarse con Agar, Abrahán es incapaz de resolver el conflicto que surge entre las dos mujeres, y es un mensajero divino el que interviene en

REFERENCIA

SODOMA Y GOMORRA

La historia de la destrucción de Sodoma y Gomorra (Gn 19) ha desempeñado un papel importante en la condena de la homosexualidad por la Iglesia. Este relato explica la destrucción de una ciudad (o de dos) situada(s) al borde del mar Muerto. Lot figura en él como modelo de hospitalidad, puesto que acoge a extranjeros (mensajeros de Dios) y los protege contra los habitantes de la ciudad que quieren violarlos, llegando incluso a ofrecer a sus dos hijas a cambio. Para castigar el crimen de los habitantes de Sodoma, Dios prende fuego a la ciudad después de haber hecho salir a Lot y a sus dos hijas. Cuando se encuentran solas con su padre, ellas «abusan» de él (como él había propuesto a los habitantes de Sodoma); le dan a beber vino, se acuestan con él sucesivamente y cada una de ellas da a luz un hijo: los antepasados de los amonitas y de los moabitas, los vecinos de Israel a oriente.

Tradicionalmente se ha interpretado este relato como una condena de la homosexualidad en general. Sin embargo, cuando se lee el texto atentamente, se comprueba que esa lectura no está justificada. Según Gn 19, todos los hombres de la ciudad participan en la agresión (incluidos, al parecer, los yernos de Lot). Ahora bien, ¡no cabe imaginar una ciudad poblada sólo por hombres homosexuales! En realidad lo que aquí está en juego es el problema de la violación; el pecado mayor de Sodoma es claramente el atentado contra las normas de la hospitalidad, uno de los pilares de las sociedades del antiguo Oriente. Por otro lado, esta interpretación se ve confirmada por el Nuevo Testamento, donde Jesús anuncia a las ciudades que no acogen a sus discípulos un juicio peor que el de Sodoma y Gomorra (Lc 10,10-12).

En cambio, una condena explícita de los actos homosexuales se encuentra en el Levítico: «No te acostarás con varón como con mujer; es una abominación» (Lv 18,22; véase 20,13). Esta condena se explica en el contexto de la teología sacerdotal, según la cual la sexualidad sólo sirve para la procreación (véase Gn 1,28).

favor de Agar y de su hijo Ismael. En Gn 17 el patriarca es de nuevo el destinatario de una alianza divina cuyo signo es la circuncisión* [*véase* pp.93-94].

El episodio de la visita de los tres hombres misteriosos (Gn 18) ilustra la hospitalidad ejemplar de Abrahán, recompensada con el anuncio del nacimiento de un hijo de Sara. A continuación se transforma en negociador para convencer a Dios de que no destruya la ciudad de Sodoma. No obstante, la ciudad es destruida, mientras que Lot, hospitalario como su tío Abrahán, es salvado con sus hijas y llega a ser, de una manera poco ortodoxa, el antepasado de dos pueblos limítrofes de Judá: los moabitas y los amonitas (Gn 19).

Más tarde encontramos de nuevo al patriarca tramposo: ante el rey Abimélec hace pasar de nuevo a Sara por hermana (Gn 20). A pesar de ello es llamado «profeta» (20,7) y recibe el encargo de orar por los paganos. Finalmente, después de la estancia de Sara en el harén de Abimélec, nace Isaac, hijo de la promesa (Gn 21); pero Dios pide enseguida a Abrahán que le sacrifique a este hijo.

En el relato del sacrificio de Abrahán (o de la «atadura» de Isaac, Gn 22) –que es ciertamente el más conocido y el más perturbador de todo el ciclo de Abrahán–, el patriarca se comporta igual que en su vocación (12,1-9). De nuevo obedece sin hacer preguntas [*véase* p. 94]. En Gn 12 Dios le pidió que renunciara a su pasado, ahora está dispuesto a renunciar a su futuro. El desenlace de esta prueba (sustitución de Isaac por un carnero, reiteración de la promesa) marca el final de la gesta de Abrahán. Los capítulos siguientes preparan la muerte del patriarca. En Gn 23 se dice que compra una tumba cerca de Hebrón para enterrar a Sara; y en Gn 24 que manda a buscar una esposa para Isaac en Mesopotamia, rechazando los matrimonios con las «hijas del país». Aquí aparece Abrahán como precursor de Esdras y de Nehemías, que se opondrán, después del destierro, a toda unión entre los antiguos deportados y el «pueblo del país» (véase Esd 9 y Ne 10). Pero extrañamente, en el capítulo que sigue (Gn 25), Abrahán, que ha enviudado, toma una mujer «del terruño» y se convierte, gracias a ella, en el antepasado de las tribus madianitas. El narrador nos informa entonces de la muerte del patriarca, cuyo entierro hace posible el reencuentro de sus dos hijos: Isaac e Ismael.

Esta breve visión de conjunto del ciclo de Abrahán hace que aparezcan plenamente las múltiples facetas del patriarca. Esta diversidad de discursos sobre Abrahán, la repetición o la reinterpretación de ciertos temas, son indicios seguros para postular que la historia de Abrahán y de Sara no fue escrita de un tirón, sino que más bien sería el resultado de una larga historia de relecturas y actualizaciones.

La formación de la historia de Abrahán

La historia de Abrahán y de Sara en Gn 12–25 se caracteriza por dos temas que tienen la función de *leitmotiv*: la promesa de la posesión de la tierra y la promesa de la descendencia. Ahora bien, estos dos motivos se encuentran en las dos primeras menciones de Abrahán fuera del Pentateuco; se trata de dos textos proféticos del destierro babilónico: Ez 33,24 menciona a Abrahán en relación con la promesa de la tierra [*véase* p. 86] e Is 51,2 insiste en la multiplicación de la descendencia de Abrahán y de Sara: «Reparad en Abrahán vuestro padre, y en Sara, que os dio a luz; pues uno solo era cuando le llamé, pero le bendije y le multipliqué». Por ello se puede suponer que la primera fijación por escrito de la historia de Abrahán se efectuó en la época del destierro, en un momento en que la posesión de la tierra y el porvenir del pueblo estaban muy en entredicho (véase, por ej., Lm 1,11-16). Esto no significa que Abrahán fuera «inventado» en el momento del destierro: ciertamente en la época monárquica ya existían relatos orales, sobre todo en el santuario de Hebrón, que es el «punto de anclaje» de las tradiciones abrahámicas.

En el contexto del destierro, la insistencia en Hebrón –que, sin embargo, ya no pertenece a la provincia de Judá sino que está ocupada por los edomitas– puede ser considerada como una reivindicación territorial, con tanto mayor motivo cuanto que Abrahán es presentado como no agresivo y conciliador, como en la historia de la repartición del territorio entre Abrahán y su sobrino Lot (véase Gn 13). La primera edición del ciclo de Abrahán infunde esperanza a la población rural de Judá, ordenándole, con la ayuda del ejemplo de su antepasado, que no abandone el país y prometiéndole un porvenir a pesar de la situación precaria en que vive.

Cuando una parte de los deportados vuelven, a partir del año 530, a Palestina, descubren el importante papel que desempeña Abrahán entre la población autóctona. Entonces se revisa el ciclo de Abrahán y se adapta a las necesidades de los repatriados con algunos añadidos. En la nueva introducción que contiene la «vocación de Abrahán» (12,1-9), éste se convierte en una figura «exódica»: Abrahán es llamado a abandonar su patria no israelita, igual que los antiguos desterrados que son llamados a abandonar Babilonia para ir al país prometido por Dios.

Redactores procedentes de los círculos sacerdotales realizan después diversas relecturas, que motivan nuevas adaptaciones. Se pueden descubrir las huellas de éstas sobre todo en Gn 17, donde la referencia a Abrahán sirve para fundar el rito de la circuncisión*, sím-

bolo de la alianza entre Dios y la descendencia de Abrahán. El autor de Gn 17 subrayó el hecho de que esta alianza significa para la familia de Abrahán una nueva alianza, y lo hizo a través de la idea de una modificación del nombre. En efecto, Abrán se convierte en Abrahán y Saray en Sara. Originalmente se trataba, sin duda, de formas dialectales del mismo nombre. Pero el autor sacerdotal utilizó el hecho de que ciertas tradiciones hablaban de Abrán y de Saray, y otras de Abrahán y de Sara, para elaborar una teología de la revelación: Después de que Dios ofrece su alianza a la pareja de antepasados, ésta es transformada por ella.

Las diferentes reinterpretaciones de Abrahán explican ya, al menos parcialmente, por qué Abrahán es el antepasado ecuménico por excelencia. Numerosas corrientes del judaísmo, y más tarde las dos religiones monoteístas que surgieron de él, el cristianismo y el islam, pudieron considerar a Abrahán (Ibrahim) como su «padre».

El sacrificio de Abrahán (Génesis 22)

El capítulo 22 del Génesis, que la tradición judía llama la *Aquedá*, la «Atadura» (de Isaac), es uno de los relatos más conocidos de la Biblia. Para muchos creyentes y no creyentes es también uno de los textos más insólitos del Antiguo Testamento. El filósofo Immanuel Kant decretó que un Dios que manda a un padre que le sacrifique a su hijo no es Dios sino un monstruoso demonio. Y muchos lectores de este texto se han preguntado también por la actitud de Abrahán que ejecuta semejante orden al parecer sin reaccionar afectivamente. Leamos primero este relato que provoca tantas pasiones.

22,1 *Después de estas cosas, Dios tentó a Abrahán. Le dijo: «¡Abrahán, Abrahán!». Él respondió: «Aquí estoy».* 2 *Después añadió: «Toma a tu hijo, a tu único, al que amas, a Isaac, vete al país de Moria y ofrécelo allí en holocausto en uno de los montes, el que yo te diga».*

3 *Abrahán se levantó de madrugada, aparejó su asno y tomó consigo a dos mozos y a su hijo Isaac. Partió la leña del holocausto y se puso en marcha hacia el lugar que le había dicho Dios.* 4 *Al tercer día levantó Abrahán los ojos y vio el lugar desde lejos.* 5 *Entonces dijo Abrahán a sus mozos: «Quedaos aquí con el asno. Yo y el muchacho iremos hasta allí, haremos adoración y volveremos donde vosotros».*

6 *Tomó Abrahán la leña del holocausto, la cargó sobre su hijo Isaac, tomó en su mano el fuego y el cuchillo, y se fueron los dos juntos.* 7 *Dijo Isaac a su padre Abrahán: «¡Padre!». Respondió: «¿Qué hay, hijo?». –«Aquí está el fuego y la leña, pero ¿dónde está el cordero para el holo-*

causto?». 8 Dijo Abrahán: «Dios proveerá el cordero para el holocausto,
hijo mío». Y siguieron andando los dos juntos.

9 Llegados al lugar que le había dicho Dios, construyó allí Abrahán
el altar y dispuso la leña; luego ató a Isaac, su hijo, y lo puso sobre el
ara, encima de la leña. 10 Alargó Abrahán la mano y tomó el cuchillo
para inmolar a su hijo. 11 Entonces le llamó el Ángel del SEÑOR desde el
cielo diciendo: «¡Abrahán, Abrahán!». Él dijo: «Aquí estoy». 12 Con-
tinuó el Ángel: «No alargues tu mano contra el niño, ni le hagas nada,
que ahora ya sé que eres temeroso de Dios, ya que no me has negado tu
hijo, tu único».

BIBLIA

ABRAHÁN, FIGURA DEL CREYENTE EN EL NUEVO TESTAMENTO

Después de Moisés, Abrahán es el personaje del Antiguo Testamento mencionado con más frecuencia en el Nuevo Testamento (79 veces), donde es llamado a menudo «padre», como en los textos judíos del siglo I. Para los autores neotestamentarios, y sobre todo para Pablo y para Juan, Abrahán no es ya sólo el patriarca del pueblo judío, sino el padre de todos los creyentes. En su discusión con los cristianos de origen judío que consideraban la observancia integral de la ley de Moisés como condición necesaria para la salvación, Pablo insiste en la fe de Abrahán que, independientemente de sus obras, le valió el cumplimiento de las promesas divinas:

Decimos, en efecto, que la fe de Abrahán le fue reputada como justicia. Y ¿cómo le fue reputada?, ¿siendo él circunciso o antes de serlo? No siendo circunciso, sino antes [...]. Así se convertía en padre de todos los creyentes incircuncisos, a fin de que la justicia les fuera igualmente imputada; y en padre también de los circuncisos que no se contentan con la circuncisión, sino que siguen además las huellas de la fe que tuvo nuestro padre Abrahán antes de la circuncisión (Rm 4,9-12).

Pablo alude en este texto a Gn 15,6 («la fe de Abrahán le fue reputada como justicia») para mostrar que el patriarca es el padre de todos los creyentes, judíos y no judíos, y que fue su fe, no sus obras, lo que le procuró la salvación. No obstante, esta interpretación paulina de Gn 15 y de la figura de Abrahán era discutida en el cristianismo naciente, porque Santiago, en su carta, se apoya también en Gn 15,6 para mostrar que no hay verdadera fe sin obras:

Abrahán nuestro padre ¿no alcanzó la justificación por las obras cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar? ¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras y, por las obras, la fe alcanzó su perfección? Y alcanzó pleno cumplimiento la Escritura que dice: Creyó Abrahán en Dios y se le consideró como justicia y se le llamó amigo de Dios. Ya veis cómo el hombre es justificado por las obras y no por la fe solamente (St 2,21-24).

El capítulo 8 del evangelio según Juan relata una violenta polémica entre Jesús y sus interlocutores judíos a propósito de la paternidad de Abrahán. Jesús reprocha a sus adversarios que se remitan a Abrahán, pero sin imitar su fe y sus obras: «Ellos le respondieron: "Nuestro padre es Abrahán". Jesús les dice: "Si sois hijos de Abrahán, haced las obras de Abrahán. Pero tratáis de matarme, a mí que os he dicho la verdad que oí de Dios. Eso no lo hizo Abrahán"» (Jn 8,39-40).

La paternidad de Abrahán no descansa ya en criterios genealógicos: Abrahán es el padre de todos los que imitan sus obras y se reconocen en la gran descendencia que Dios le había prometido.

13 *Alzó Abrahán la vista y vio un carnero trabado en un zarzal por los cuernos. Fue Abrahán, tomó el carnero y lo sacrificó en holocausto en lugar de su hijo.* 14 *Abrahán llamó a aquel lugar «el SEÑOR provee», de donde se dice hoy en día: «En el monte "el SEÑOR se aparece"».*

15 *El Ángel del SEÑOR llamó a Abrahán por segunda vez desde el cielo* 16 *y le dijo: «Por mí mismo juro, oráculo del SEÑOR, que por haber hecho esto, por no haberme negado tu hijo, tu único,* 17 *yo te colmaré de bendiciones y acrecentaré muchísimo tu descendencia como las estrellas del cielo y como las arenas de la playa, y se adueñará tu descendencia de la puerta de sus enemigos.* 18 *Por tu descendencia se bendecirán todas las naciones de la tierra, en pago de haber obedecido tú mi voz».*

19 *Volvió Abrahán al lado de sus mozos y emprendieron la marcha juntos hacia Berseba. Y Abrahán se quedó en Berseba.*

El desafío principal de Gn 12–21 es la esterilidad de la pareja Abrahán-Sara frente a la promesa divina que anuncia al patriarca un hijo y a través de él una descendencia abundante. Los obstáculos que se sucederán son numerosos: Sara en el harén de un rey extranjero (Gn 12 y 20); Abrahán que arriesga su vida en una campaña militar (Gn 14); la pareja que quiere «forzar» la promesa (Gn 16); Abrahán y Sara incrédulos ante el anuncio del nacimiento de un hijo (Gn 17 y 18). Finalmente la promesa se cumple en el capítulo 21 con el nacimiento de Isaac. Y es inmediatamente después cuando Dios pone en duda su promesa y su fidelidad pidiendo el sacrificio de Isaac. Abrahán tiene la experiencia de un Dios que se contradice.

Es cierto que el lector sabe más que Abrahán, porque el narrador le revela desde el principio la intención de Dios, que es poner a prueba a Abrahán. Sin embargo, en Gn 22, la prueba nos parece no sólo cruel sino insoportable. Pero no somos los únicos que leemos el texto de esta manera. Un buen número de rabinos interpretaron la orden de sacrificar a Isaac como una orden que no provenía de Dios sino de Satán (por ejemplo, Rashi, exegeta judío de Troyes, en la Edad Media). Esto muestra palpablemente que los rabinos tenían clara conciencia del problema teológico que la orden de Dios plantea aquí.

Cuando se lee con atención el texto bíblico, se comprueba que es muy sobrio. No presenta ninguna reacción por parte de Abrahán; en efecto, no intenta negociar con Dios (como había hecho en Gn 18) y tampoco le pide explicaciones, sino que obedece y ejecuta. El patriarca se comporta exactamente como al principio de su historia,

cuando Dios le ordenó: «Vete de tu tierra [...] a la tierra que yo te mostraré» (12,1). Por otro lado, la orden de Dios en Gn 22 manifiesta la misma estructura: «Vete al país de Moria [...] el que yo te diga» (22,2). En Gn 12 Abrahán tiene que abandonar su pasado, en Gn 22 tiene que sacrificar su porvenir, su descendencia. Y en los dos textos se pone en marcha. ¿Qué pensó? ¿Qué dijo a su hijo Isaac?

DOCUMENTO

ABRAHÁN, EL PRIMER MUSULMÁN

Con Moisés y Jesús, Ibrahim (versión árabe de Abrahán) ocupa un lugar importante en el Corán, donde es llamado «profeta» y «amigo de Dios» (este título, *el Khalil*, le está reservado). En la sura 2, Ibrahim es presentado como «guía» (*imam*) de todos los creyentes (2,124). En la misma sura se insiste en su sumisión:

*Y [recordad] cuando el Señor dijo [a Abrahán]: ¡Sométete! [al Señor]. Abrahán no fue judío ni cristiano, sino que fue monoteísta [*hanif*], sometido [*muslim*] a Dios [...]. Los más allegados a Abrahán son los que le han seguido, así como este Profeta* [Mahoma] *y los que han creído. Dios es el Amigo de los creyentes* (3,67-68).

El término *hanif* designa al hombre piadoso y, de una manera más precisa, el monoteísmo anterior al islam. La sura 6,74-83 narra cómo Abrahán se convierte en el fundador del *hanifismo* oponiéndose a su padre, adorador de los astros. Al observar esos astros, Abrahán encuentra en ellos la prueba de la existencia de un solo Dios creador. La sura 53 constata que Abrahán cumplió todas las obligaciones y revela así la preocupación por relacionar con Abrahán todas las normas de vida que Mahoma había fijado para los primeros musulmanes. Por otra parte, Abrahán y su hijo Ismael son, según el Corán, los constructores de la Caaba, el santuario donde se encuentra la piedra negra (que llevaría la huella del pie de Abrahán).

*Y [recordad] cuando hicimos de la Casa [de la Meca] un lugar de reunión y de refugio para los hombres. Y «¡Haced del lugar [*Maqâm = *piedra de la Caaba] de Abrahán un oratorio!». Y concertamos una alianza con Abrahán e Ismael: que purificaran mi Casa para los que dieran las vueltas, para los que acudieran a hacer un retiro, a inclinarse y a prosternarse* (2,125).

Esta sura refleja, según la opinión de los especialistas, el momento en que Mahoma cambia la orientación de la oración de Jerusalén hacia La Meca. Para ello, recurre a la autoridad de Abrahán. Aquí se establece claramente una relación entre él y dos de los cinco pilares esenciales del islam: la oración y la peregrinación. Y todavía hoy Abrahán es mencionado en las cinco oraciones cotidianas cuando los musulmanes piadosos se vuelven hacia La Meca.

También es mencionado en el Corán el relato del sacrificio de Abrahán:

Y, cuando tuvo bastante edad como para ir con su padre, dijo: «¡Hijito! He soñado que te inmolaba! ¡Mira, pues, qué te parece!». Dijo: «¡Padre! ¡Haz lo que se te ordena! Encontrarás, si Dios quiere, que soy de los pacientes». Cuando ya se habían sometido los dos y le había puesto contra el suelo... Y le llamamos: «¡Abrahán! Has realizado el sueño. Así retribuimos a quienes hacen el bien» (37,102-106).

En este texto no se menciona el nombre del hijo. La tradición islámica lo identificará más tarde con Ismael, pero el Corán parece dudar (Isaac es nombrado en él con frecuencia). La aceptación del sacrificio por el hijo es un motivo muy extendido también en los comentarios judíos del relato de la *Aquedá*. Y como el texto bíblico, el Corán insiste en la fe de Abrahán cuando Dios lo pone a prueba.

Como el judaísmo, y después el cristianismo, el islam ha apelado también a Abrahán para enraizar en él el origen de su fe en los inicios de la Revelación del Dios único.

REFERENCIA

ISAAC E ISMAEL

Según la interpretación judía y cristiana de los relatos del Génesis, Isaac es *el* hijo de Abrahán. En el islam la figura de Isaac se borra. Y aunque el Corán no precisa la identidad del hijo que Alá pide en sacrificio a Abrahán, los comentaristas musulmanes no dudan que se trata de Ismael. De hecho, esta alternativa «Isaac o Ismael» dio origen a un prolongado debate que todavía hoy sigue vivo. En el conflicto doloroso que opone a israelíes y palestinos, Abrahán, el padre, es invocado por las dos partes para legitimar sus reivindicaciones territoriales y religiosas.

El estudio de los textos bíblicos no puede resolver este doloroso antagonismo. No obstante, es útil notar que el libro del Génesis atribuye un lugar importante a Ismael, el primogénito. El capítulo 16 del Génesis narra el relato del nacimiento de Ismael. Sara, estéril, hace que su sierva Agar la sustituya: es una costumbre bien atestiguada en los contratos de matrimonio asirios de los siglos VIII/VII. El embarazo de Agar provoca un conflicto entre las dos mujeres; Agar huye al desierto, donde el Ángel del Señor le garantiza la protección divina para ella y su hijo. Es un relato que se puede datar fácilmente en la época asiria, debido a los contratos asirios ya mencionados y al hecho de que existía en esta época una confederación de tribus árabes llamada *Shumu'il* (que corresponde a Ismael).

Cuando el mensajero divino anuncia a Agar la llegada al mundo de su hijo, el autor utiliza la fórmula de un «oráculo de nacimiento»: «Sábete que has concebido y que darás a luz un hijo, al que llamarás Ismael, porque el SEÑOR ha oído tu aflicción» (Gn 16,13). Esta fórmula es utilizada en la Biblia para otros cuatro personajes, que no son de los menos importantes: Sansón (Jc 13,5-7), Samuel (1 S 1,20-22), el mesías* anunciado en Is 7,14 y Jesús en Lucas 1,31. Así pues, por el anuncio de su nacimiento Ismael se encuentra en buena compañía. Y justamente debido a esta coloración mesiánica el Talmud atribuye a Ismael un papel de mediador: en efecto, el que ve a Ismael en un sueño verá sus oraciones escuchadas, dice el texto talmúdico.

Esta gran estima por Ismael es también perceptible en la explicación de su nombre: «Lo llamarás Ismael [*yišma'-'El*], porque el SEÑOR ha oído [*šama'*] [los gritos de] tu aflicción». Si establecemos la ecuación *yišma'-'El = šama' Yahvé*, encontramos en el nombre de Ismael y en su explicación la raíz *šama'* (escuchar). Esto significa que el autor quiere identificar al Dios El (que pasará a ser Alá en el islam) con el Dios de Israel. Por esta identificación el autor de Gn 16 afirma alto y claro que el Señor no es sólo el Dios de Abrahán, de Isaac y de Israel, sino también e igualmente el Dios de Agar, de Ismael y de los árabes.

El texto bíblico permanece mudo. Y es este silencio lo que hace que el desarrollo de la acción resulte casi insoportable. Es un silencio que se rompe sólo una vez, cuando Abrahán responde a su hijo que se extraña de la ausencia de un cordero: «Dios proveerá el cordero para el holocausto, hijo mío» (v. 8). Esta respuesta es ambigua. ¿espera o sabe Abrahán que el sacrificio del hijo no tendrá lugar o hay que entender las dos últimas palabras «hijo mío» como aposición a cordero, es decir: «mi hijo cumplirá la función de cordero»?

Abrahán no trata de ganar tiempo; construye el altar y pone en él a su hijo –tampoco aquí indica el texto ninguna reacción de Isaac– y alarga la mano para inmolarlo. Es en este momento cuando inter-

La reacción de Agar al encontrarse con el ángel divino debió parecer insoportable a los redactores. El texto de 16,13b es actualmente intraducible: «¿Si será que he llegado a ver aquí después de aquel que me ve?». Originalmente Agar había afirmado: «He visto a Dios y sigo viva» (16,13a); así pues, 16,13b ha sido alterado deliberadamente para oscurecer el enunciado según el cual Agar, la antepasada de los árabes, habría visto a Dios, y mucho antes que Jacob y Moisés.

En 16,10 Dios hace a Agar la misma promesa, de una descendencia numerosa, que a los patriarcas: «Multiplicaré de tal modo tu descendencia que por su gran multitud no podrá contarse».

¿Qué pasa con la promesa de la tierra? En Gn 13,15 Dios dice a Abrahán: «Toda la tierra que ves te la daré a ti y a tu descendencia por siempre». Este versículo requiere dos observaciones: primero, no es una promesa para «más tarde», sino que empieza a realizarse con la instalación de Abrahán en Canaán. Y la tierra es dada a toda la «semilla», la «descendencia» de Abrahán. En ningún lugar se dice que la posteridad de Abrahán esté limitada al linaje Isaac-Jacob. La descendencia de Abrahán son Isaac e Ismael. Y Gn 16 presenta al primogénito de Abrahán como un mediador posible de las promesas divinas.

La interpretación peyorativa de la figura de Ismael que se encuentra a menudo en algunos comentaristas judíos (pero también cristianos) no se puede justificar con el texto bíblico, sino que es más bien el reflejo de las tensiones dolorosas entre judíos y musulmanes, tensiones que se han perpetuado hasta nuestros días. ¿Cuál puede ser, entonces, la función de un texto como Gn 16? No la de imponer una solución al conflicto entre israelíes y palestinos con la Biblia en la mano. «La Biblia no es un documento de derecho territorial», dijo el primer ministro israelí Yishaq Rabin unos días antes de ser asesinado. Tenía toda la razón.

El exegeta* tiene una doble tarea ante un texto de estas características. En primer lugar, tiene que defender el texto contra su recepción y sus interpretaciones, que pueden oscurecer e incluso falsificar sus intenciones. En segundo lugar, tiene que poner de manifiesto los contextos históricos en los que el texto nació y combatir la ilusión de la inmediatez que haría de la Biblia un libro de recetas políticas, éticas, etc. Poniendo de relieve esta distancia y tratando de situar la historia de Agar y de Ismael en el contexto más amplio de la difícil búsqueda de identidad del pueblo de Dios podemos descubrir cómo se abre en ella una nueva perspectiva «étnica» y teológica.

viene el ángel del Señor para resolver la dramática situación: Abrahán recibe el título de «temeroso de Dios» y el niño es sustituido por un carnero (un animal padre, no hijo) que Abrahán ve en un zarzal. Pero a pesar de este final feliz, el lector no se siente animado a dar un suspiro de alivio. Sobre todo porque el silencio de Abrahán continúa y en el v. 19 se afirma: «Volvió Abrahán al lado de sus mozos y emprendieron la marcha juntos hacia Berseba», sin mencionar el regreso de Isaac con su padre, lo cual ha intrigado mucho a los comentaristas.

Pero ¿qué quiere decir exactamente este relato? Gn 22 es el único texto que muestra a Abrahán ofreciendo un sacrificio, y éste tiene

lugar en el monte Moria. Según el libro de las Crónicas (2 Cro 3,1) este lugar es el futuro monte del Templo de Jerusalén. Es probable que el autor de Gn 22 tuviera ya en mente esta identificación. Conocía, por tanto, la teología deuteronomista según la cual sólo hay un lugar lícito para el culto sacrificial, a saber, el Templo de Jerusalén (Dt 12,5-7). Si el autor de este texto estaba familiarizado con esta teología del Deuteronomio, difícilmente pudo escribirlo antes del siglo VI.

También conocía el hecho de que, en situaciones extremas, el pueblo de Israel practicaba sacrificios humanos, como sus vecinos. El Segundo libro de los Reyes reprocha a varios reyes que arrojaran a un niño a la pira de fuego (por ejemplo, 2 R 16,3; 21,6). Al parecer, estas prácticas bárbaras, confirmadas por la arqueología, florecieron en particular en el momento en que el reino de Judá corría el peligro de desaparecer. Entonces, ¿cómo oponerse a estas sanguinarias costumbres? Cabía prohibirlas: fue la opción tomada por la Ley. Pero ¿acaso era suficiente la prohibición por sí sola? ¿No era más eficaz explicar a los que pensaban integrar los sacrificios humanos en el culto israelita que el Señor rechazaba claramente esta práctica? Gn 22 se sitúa en esta perspectiva: Dios mismo ha prohibido este sacrificio sustituyéndolo por un sacrificio animal. Se puede leer Gn 22 como una polémica contra la práctica de los sacrificios humanos. Contra la costumbre cananea del sacrificio del hijo primogénito, la ley de Israel impone el «rescate del primogénito» por un animal (Ex 13,11-16).

Pero esta lectura no explica toda la profundidad del texto. En el momento del destierro, el pueblo de Judá se encontraba en una situación desesperada. ¿Había olvidado Dios todas sus promesas? ¿Tenía que ser sacrificado el porvenir del pueblo sobre el altar de la asimilación a la cultura babilónica? Así Abrahán, en Gn 22, se convierte en un modelo de fe en Dios, a pesar de las apariencias. La experiencia de Abrahán, pues, refleja la situación de una comunidad que se siente privada de su identidad y de su porvenir. Gn 22 expresa igualmente la experiencia de un Dios que se ha vuelto incomprensible: a pesar de la alianza, ha permitido la destrucción del Templo y el destierro. Pero al mismo tiempo el relato del sacrificio de Abrahán, la *Aquedá*, nos plantea la cuestión de nuestra imagen de Dios: nosotros queremos un Dios que corresponda al ideal del hombre ilustrado, un Dios que sea justo, tolerante, etc.; y, por tanto, un Dios a imagen del hombre y, de manera más precisa, del hombre ideal. Gn 22 nos sitúa frente a la experiencia de un mal incomprensible y presenta a Abrahán como paradigma del creyente que, contra toda apariencia, se confía a Dios.

T. R.

Los relatos sobre Jacob (Génesis 25-36)

El conjunto formado por Gn 25,19–37,1 es llamado con frecuencia «ciclo* de Jacob», lo cual presupone un conjunto coherente, unificado. Ahora bien, la lectura de estos capítulos del Génesis muestra la multiplicidad de los temas narrativos que en ellos se entrecruzan (rivalidad entre Jacob y Esaú, conflicto entre Jacob y Labán, encuentros entre Dios y Jacob, etc.) y pone de manifiesto la existencia de rupturas en el relato. Así, la perícopa sobre la estancia de Isaac en casa de Abimélec (26,1-33) parece interrumpir la tradición sobre la rivalidad entre Jacob y Esaú (25,19-34 y 27), al igual que el relato de Gn 34 –la violación de Dina y la venganza de sus hermanos– parece relativamente independiente tanto del texto precedente como del siguiente. La primera cuestión que se plantea al lector es, por tanto, la de la coherencia narrativa de los capítulos sobre Jacob: ¿forman un conjunto unificado, donde se desarrolla una misma intriga narrativa (es decir, donde todas las acciones descritas permiten pasar de una situación inicial a un único desenlace final) y donde se expresa una misma teología? Esta cuestión implica una lectura del texto bíblico en su estado final (o lectura sincrónica), sin tener en cuenta la historia de su composición literaria, que será estudiada más adelante.

Lectura sincrónica del ciclo de Jacob

La autonomía de los relatos sobre Jacob

Una primera observación consiste en notar que los relatos sobre Jacob no presuponen lo que los precede en el libro del Génesis –el ciclo Abrahán-Isaac–, así como tampoco anticipan la historia de José. Es cierto que muchos elementos narrativos vinculan actualmente estas tres secciones del libro del Génesis. Está, por una parte, la genealogía: Jacob es el hijo menor de Isaac, José es el primogénito de Raquel (30,24). Por otra parte, el tema de la *promesa* liga las tres secciones: después de Abrahán e Isaac, Jacob recibe la bendición* y la promesa de una descendencia y de una tierra (28,3-4). Esta bendición se concede igualmente a sus descendientes (48,15-16 y 49).

No obstante, los temas principales de los relatos sobre Jacob parecen autónomos: los relatos sobre el conflicto entre Jacob y Esaú y el conflicto entre Jacob y Labán se pueden leer independientemente tanto del ciclo Abrahán-Isaac como del ciclo de José. Así mismo, los dos relatos referidos al santuario de Betel (28,10-12; 35,1-7) son específicos del ciclo de Jacob.

Los vínculos que unen los relatos sobre Jacob

Nacimiento de Esaú y de Jacob (25,19-28). Este relato abre una nueva sección del libro del Génesis e inaugura una nueva intriga: un oráculo divino (v. 23) anuncia el predominio de Jacob sobre Esaú, y la inversión de la jerarquía implícita en el derecho de primogenitura. Este oráculo tiene, por tanto, una función programática, ya que anuncia un conflicto cuyo desarrollo será descrito por las perícopas siguientes. Al mismo tiempo se mantiene una incógnita, un «suspense»: los acontecimientos ¿serán conformes al anuncio efectuado por Dios? Los relatos siguientes confirmarán –o desmentirán– la proposición contenida en el v. 23.

La rivalidad de los dos hermanos (25,29–28,9). El discurso-programa de 25,23 empieza a realizarse con los dos primeros relatos: la adquisición por Jacob del derecho de primogenitura de Esaú por un vulgar plato de lentejas (25,29-34) y después el robo de la bendición del primogénito que sitúa a Jacob, el menor, en posición de superioridad (27,1-45). Al análisis narrativo no le corresponde evaluar en un plano moral los medios empleados por el héroe para lograr sus fines; abordaremos esta cuestión en el análisis teológico del texto [*véase* p. 111]. Hagamos constar simplemente que estos dos relatos desarrollan la intriga tramada desde antes del nacimiento y preparan el relato que describe la huida de Jacob para escapar de la venganza de su hermano (27,46–28,5 y 28,10-11).

¿Qué vínculos tiene el relato de la estancia de Isaac en casa de Abimélec y entre los filisteos (Gn 26) con esta secuencia que interrumpe? Su temática es muy diferente. No obstante, tiene como función precisar e ilustrar el contenido de la bendición y de la promesa cuyo destinatario es Isaac (y que va a heredar fraudulentamente Jacob): la bendición de Dios protege a Isaac de su poderoso vecino y es al mismo tiempo promesa de una descendencia y de una tierra (26,3.23-24). Al comienzo del capítulo 28, Jacob ciertamente ha heredado la bendición destinada a su hermano (vv. 3-4), pero se encuentra en la situación de un proscrito: ninguna de las promesas ligadas a esta bendición se ha realizado todavía.

La estancia en casa de Labán (28,10–33,17). Los dos encuentros de Jacob con Dios –el sueño de Betel (28,10-12, *véase* p. 110) y la lucha en el vado del Yaboc (32,23-33)– enmarcan la estancia de Jacob en Jarán en casa de su tío Labán. Uno de estos dos encuentros tiene lugar al principio del viaje, en Betel, y el otro durante el regreso, en el Yaboc. Leamos un fragmento del segundo encuentro.

Y habiéndose quedado Jacob solo, estuvo luchando alguien con él hasta rayar el alba. Pero viendo que no le podía, le tocó en la articulación femoral, y se dislocó el fémur de Jacob mientras luchaba con aquél.

Éste le dijo: «Suéltame, que ha rayado el alba». Jacob respondió: «No te suelto hasta que no me hayas bendecido». Dijo el otro: «¿Cuál es tu nombre?». –«Jacob». «En adelante no te llamarás Jacob, sino Israel, porque has sido fuerte contra Dios y contra los hombres, y le has vencido». Jacob le preguntó: «Dime por favor tu nombre». «¿Para qué preguntas por mi nombre?». Y le bendijo allí mismo (32,25-30).

Este texto representa una articulación importante de los relatos sobre Jacob, porque hace constar una triple transformación:

– 1. Jacob había usurpado la bendición destinada a su hermano. Aquí Dios mismo lo bendice (v. 30). Jacob es reconocido así como el heredero legítimo de la bendición otorgada antaño a su padre Isaac.
– 2. La promesa expresada en 28,3-4 empieza a realizarse. Salió hacia Jarán sin bienes ni descendencia, pero regresa a la cabeza de una familia (v. 23) y de rebaños (v. 24).
– 3. Jacob deja de servirse de ardides. El encuentro con Dios en el Yaboc se opone en esto al encuentro descrito por Gn 27. Mientras que había ocultado su identidad a Isaac, Jacob se adelanta ahora a rostro descubierto y dice su nombre (v. 28) a quien se lo pregunta. La adquisición de una nueva identidad (el nombre de Israel: v. 29) subraya las diferentes transformaciones narradas por el relato. Veremos más adelante [*véase* p. 108] las cuestiones planteadas por este doble nombre Jacob-Israel, en una perspectiva diacrónica y no sincrónica como aquí.

Entre los dos relatos de encuentro con Dios, la sección 29,1–32,22 asocia dos temas narrativos: por una parte, los matrimonios de Jacob y la adquisición de una descendencia; por otra, las difíciles relaciones con Labán. Estos dos temas se integran fácilmente en la intriga tramada en 25,19–28,22: los matrimonios de Jacob y el nacimiento de una generación de herederos realiza la promesa de una descendencia expresada en 28,3. Las relaciones entre Jacob y Labán son de la misma naturaleza que las relaciones entre Isaac y Abimélec: la relación conflictiva, inicialmente desfavorable a Isaac (Gn 26) y a Jacob, se invierte a favor de ellos. En los dos casos el débil se sirve de una treta para protegerse del fuerte (véase 26,7; 30,37-38). El relato del enfrentamiento entre Labán y Jacob manifiesta que éste goza de la misma protección que su padre Isaac: escapa de la amenaza representada por un vecino (un pariente) poderoso. Así, incluso antes del relato de su encuentro con Dios (32,23-33), el lector puede comprender que Jacob, como Isaac, goza de la bendición divina.

El encuentro con Esaú (32,2–33,17) describe la resolución del conflicto con Esaú. También aquí el discurso-programa de 25,23, sustituido por las bendiciones de Gn 27 y 28, se ve confirmado en el

relato: se descarta la amenaza representada por Esaú (de nuevo gracias a una treta: 33,12-15). La migración de Esaú a Edom deja a Jacob el campo libre en Canaán.

El regreso de Jacob (33,18–37,1). Estos relatos tienen temáticas muy diferentes: actos criminales de Siquén y venganza de los hijos de Jacob (34), edificación de un santuario en Betel (35,1-7), muerte y enterramiento de Raquel (35,17-20), muerte de Isaac (35,27-29). Con todo, la geografía del texto contribuye a unificar sus diferentes elementos. Jacob recorre el país de Canaán de norte a sur y de esta manera toma posesión de él simbólicamente:

– llegada y estancia en Siquén, en la montaña del Norte (Gn 33,18–34,31);

– trayecto hacia Betel, construcción de un santuario (para realizar el voto de 28,20-22) y posterior estancia en Betel (35,1-15);

– etapa en Belén (35,16-20);

– llegada a Mambré, cerca de Hebrón (35,27-30);

– confirmación de la separación de Esaú, que reside en adelante en Edom (36);

– conclusión que pone de relieve el vínculo entre Jacob y Canaán (37,1).

La lectura sincrónica de los relatos sobre Jacob nos ha permitido poner de manifiesto los vínculos narrativos entre estos diferentes textos, a pesar de la diversidad efectiva de sus temas. Esta observación hace que resulte legítimo el uso de la expresión «ciclo de Jacob»: colección de relatos unificados por una misma intriga, en el estado más tardío del texto bíblico. Esta conclusión no prejuzga la existencia de tal «ciclo» en etapas anteriores de la composición del texto.

Una estructura literaria del ciclo de Jacob

Para proponer una estructura tenemos aquí en cuenta dos tipos de criterios. Por una parte, criterios temáticos: el juego de correspondencias entre las diferentes perícopas. Por otra parte, criterios topográficos. Hemos visto cómo la sección 33,18–37,1 podía ser interpretada como una toma de posesión simbólica del país de Canaán por Jacob. De la misma manera, muchas secciones del ciclo contribuyen a trazar simbólicamente las fronteras exteriores de Canaán: el enfrentamiento con los filisteos permite precisar la línea divisoria entre este pueblo y el clan de Jacob (véase Gn 26). La rivalidad con Esaú desemboca en la separación entre Edom y Canaán (véase 33,16-17; 36). Finalmente, el enfrentamiento con Labán concluye con el establecimiento de un majano-frontera entre Aram y Canaán (véase 31,46-52). Habida cuenta de estos diferentes criterios, se puede proponer la estructura siguiente:

OBERTURA: NACIMIENTO Y RIVALIDAD ENTRE ESAÚ Y JACOB (Gn 25,19-28)

1. En Canaán
a) compra a bajo precio del derecho de primogenitura por Jacob (25,29-34)
b) bendición de Isaac; enfrentamiento con los filisteos: ***primera frontera*** (Gn 26)
c) robo de la bendición por Jacob (27,1-40)

2. Huida hacia Jarán (27,41–28,22)
a) reiteración de la bendición de Jacob (27,41–28,9)
– una descendencia: será concedida en Aram (véase 29)
– una tierra: será poseída, en 33,18-19
b) ***primer encuentro con Dios*** (28,10-19)
c) **voto** de Jacob sobre **Betel** (28,20-22)

3. En Aram
a) realización de la promesa de una descendencia (29,1–30,24; véase 28,3-4)
b) enfrentamiento con Labán (=Aram): ***segunda frontera*** (30,25–32,1)

4. Regreso a Canaán
a) temor de Esaú (32,2-22)
b) ***segundo encuentro con Dios*** (32,23-33)
a') encuentro con Esaú (= Edom) y separación de él: ***tercera frontera*** (33,1-17)

5. En Canaán
a) Siquén (33,18–34,31)
b) **Betel** (35,1-15): cumplimiento del **voto** de 28,20-22
c) Belén (35,16-20)
d) Mambré (35,21-29)

CONCLUSIÓN: ESAÚ EN EDOM, JACOB EN CANAÁN (36,1–37,1)

Ninguna estructura concéntrica* explica el conjunto del ciclo de Jacob. No obstante, la estructura propuesta muestra una rica red de correspondencias (temáticas o topográficas) que vinculan las diferentes secciones del texto.

Elementos de crítica literaria

Si bien los diferentes relatos sobre Jacob se articulan progresivamente, mediante el recurso a las informaciones sobre el itinerario o por la repetición del tema de la bendición, hasta formar un ciclo

narrativo, el análisis diacrónico (que busca las etapas de la formación del texto) tiene que prestar especial atención a la extrema diversidad temática de las tradiciones reunidas en torno al personaje de Jacob.

Las tradiciones antiguas y Oseas 12

Aunque no sea posible reconstruir de manera precisa los estratos más antiguos del texto, es probable que las primeras tradiciones sobre Jacob fueran transmitidas oralmente en el seno del clan que procede de este antepasado epónimo: tradición sobre el conflicto con Esaú/Edom, tradición sobre la relación con Labán/Aram, etc.

El capítulo 12 del libro de Oseas se refiere en varias ocasiones al personaje de Jacob. El estudio de las correspondencias entre Os 12 y Gn 25,19–37,1 permite descubrir la «tradición sobre Jacob» conocida por el autor del libro profético en el siglo VIII:

4 En el seno materno suplantó a su hermano, y de mayor luchó con Dios. 5 Luchó con el ángel y le pudo, lloró y le suplicó. En Betel lo encontró. [...] 9 Y Efraín dice: «Sí, me he enriquecido, he amasado una fortuna». [...] 13 Huyó Jacob a la campiña de Aram, sirvió Israel por una mujer, por una mujer guardó rebaños. 14 También por un profeta subió el SEÑOR a Israel de Egipto, y por un profeta fue guardado» (Os 12,4-5.9.13-14).

– El v. 4a remite a Gn 25,21-28 (nacimiento y antagonismo de los mellizos Jacob y Esaú) y a la inversión de la relación mayor/menor (véase Gn 25,29-34; 27,1-40).

– Los vv. 4b-5a remiten a Gn 32,23-33: la lucha con Dios.

– El v. 5b corresponde a Gn 28,10-22; 35,1-7: la teofanía de Betel y el santuario vinculado a ese lugar.

– El v. 9 podría aludir a Gn 30,37-42 (la fortuna fraudulenta de Jacob).

– Finalmente, el v. 13 alude a la huida de Jacob a Aram, a su matrimonio y a su condición de empleado en el clan de Labán (véase Gn 27,41–28,9; 29,1–30,36).

Es difícil reconstruir la secuencia narrativa que presupone el texto de Oseas 12. Pero, sea la que fuere, a finales del siglo VIII a.C. una tradición sobre Jacob vincula diferentes relatos y articula diferentes temas narrativos, lo que representa una nueva etapa de la historia de la composición literaria del ciclo de Jacob [*véase* p. 149].

Complementos y temas redaccionales

Gn 31,4-16 podría constituir una adición al relato que precede: mientras que 30,37-38 describe la treta de Jacob destinada a desposeer a Labán de sus rebaños, 31,9-10 procede a una relectura del episodio: es Dios mismo quien desposee a Labán en favor de Jacob.

Por otro lado, varios temas recurrentes contribuyen a reforzar la continuidad de los diferentes relatos que forman el ciclo de Jacob: bendición y protección divinas, fertilidad y descendencia. La función de estos elementos es agrupar las diferentes tradiciones proponiendo claves de interpretación teológica, pero también vincular los relatos sobre Jacob a los relatos sobre Abrahán, Isaac y José, en los que aparecen temas idénticos. Estos elementos fueron introducidos tardíamente en el relato.

*La integración en una composición sacerdotal**

Hay varios elementos del ciclo que se atribuyen tradicionalmente a autores sacerdotales: las informaciones de 25,19-20 y 26,34-35; los datos genealógicos de 35,22b-29 y de 36; la bendición de 27,46–28,9; el relato de 35,9-15 (que retoma los datos narrativos de 32,28-31). Estos elementos son de dos órdenes:

– relatos pertenecientes a la *historia sacerdotal*, compuesta a partir del destierro [*véase* p. 150], que describen la bendición heredada por Jacob y narran la manifestación divina de la que fue destinatario;

– elementos puntuales pertenecientes a la *composición sacerdotal* de los cuatro libros: Génesis, Éxodo, Levítico y Números [*véase* p. 150] y cuya función es reunir las diferentes tradiciones (Abrahán-Isaac, Jacob, José), en particular mediante la insistencia en el vínculo genealógico que une a los diferentes personajes.

Crítica socio-histórica

Numerosos indicios remiten, en el texto, a la realidad política que representa el reino del Norte* o reino de Israel, después de Salomón (932-722) [*véase* p. 106]. Se trata, en primer lugar, de los nombres de lugares: Betel (28,19; 35,1-8), Galaad (31,47-48), Mispá (31,49), el Yaboc (32,23), Penuel (32,31), Siquén (33,18). Entre estos lugares hay que subrayar el interés particular de los autores por Betel, cuyo santuario es legitimado en dos ocasiones por el texto (28,10-22; 35,1-8). Ahora bien, el santuario de Betel es uno de los lugares de peregrinación fundados en el reino del Norte después de su separación de Judá para oponerse a la influencia de Jerusalén (véase 1 R 12,29-30). El hecho de que se ponga de relieve podría revestir un aspecto polémico, que revelaría un antagonismo con Judá. Algunos

estudiosos han visto en la mención de Penuel –una de las antiguas capitales del reino del Norte (1 R 12,25)– un argumento literario que permitiría llegar a la conclusión de que la constitución del ciclo de Jacob es contemporánea de los comienzos de este reino; pero el argumento es frágil. En cambio, el hecho de que el libro profético de Oseas –cuyos destinatarios son las autoridades y el pueblo de este reino– presuponga en sus oyentes el conocimiento del ciclo de Jacob (véase Os 12) es un indicio suplementario del arraigo de las tradiciones sobre Jacob en el reino del Norte.

Según esta hipótesis, ¿cuál podría ser la función original de estas tradiciones? ¿Tienen como objetivo legitimar el reino del Norte, o más exactamente exaltar en él un sentimiento nacional? El doble nombre «Jacob-Israel» (véase Gn 32,39) podría ser prueba de cómo todo un pueblo se apropió de las cualidades atribuidas a un héroe tradicional.

Entonces, ¿cómo interpretar la crítica al héroe Jacob realizada por Os 12? Es indudable que el objetivo del profeta es defender, apelando a Moisés, la identidad profética de Israel, enfrentada con la identidad «clánica» que emana del ciclo de Jacob. No obstante, las tradiciones antiguas sobre Jacob influyeron también en la redacción de la historia de Moisés. Así, es manifiesto que algunos episodios del relato de Ex 2–4 dependen de ella: citemos por ejemplo el relato de la huida de Moisés, y después su encuentro con la hija de su anfitrión y su matrimonio (véase Ex 2,16-22). En el Israel del Norte, la oposición entre las tradiciones sobre Moisés retomadas por los círculos proféticos y las tradiciones arraigadas en la historia de los clanes supone un enfrentamiento entre los grupos portadores de esas tradiciones. Con todo, sólo un profundo arraigo popular de las tradiciones sobre Jacob puede explicar la influencia de esas tradiciones en las relativas a Moisés.

Otros rasgos narrativos del ciclo de Jacob podrían referirse a un contexto histórico preciso. En primer lugar, la descripción de los conflictos que enfrentan a Isaac con los filisteos, y después a Jacob con Labán, remite a las tensiones que reinan en las fronteras de Judá (Isaac y los filisteos) y del reino de Israel opuesto a su vecino arameo (Damasco).

En segundo lugar, la rivalidad entre Jacob y Esaú ¿remite también a un trasfondo histórico? Algunos estudiosos han visto en ella una alusión a la sucesión de David, en la que Salomón prevalece sobre el hijo mayor, Adonías (véase 1 R 1,41-53). Sin embargo, las tradiciones sobre Jacob tienen su origen en las tribus del Norte y después en este reino. Tal interpretación supondría, pues, que estos relatos fueron transmitidos en Judá en una época remota y después

reinterpretados en función de la situación política local. Esta hipótesis no pasa de ser una conjetura.

La teología del ciclo de Jacob

Es indudable que los relatos sobre Jacob fueron independientes unos de otros en una época remota. Versan sobre un héroe epónimo, las hazañas unidas a su nombre, las rivalidades y los conflictos sobre los que triunfa: esto muestra que goza de la protección divina. En una época más tardía se agruparon los diferentes relatos para formar el

REFERENCIA

LA DESCENDENCIA DE JACOB

La numerosa posteridad de Jacob cumple la promesa que el patriarca ha recibido y confirma su bendición. La esterilidad de su esposa Raquel es un tema que une el ciclo de Jacob con el ciclo de Abrahán-Isaac (véase Sara: 16,1; Rebeca: 25,21). La esposa estéril da a luz al hijo preferido, José, presentado como el antepasado de la tribu de Efraín, la más importante de las tribus de Israel (véase 41,50-52). El don de Dios, para Sara y Rebeca, como para Raquel, triunfa sobre toda esterilidad y sobrepasa así los límites del entendimiento humano. Para Jacob, culmina en el nacimiento de José, el hijo penúltimo que, sin embargo, es presentado como el primero en dignidad en los capítulos siguientes del Génesis.

Los relatos de nacimiento de los hijos de Jacob –con sus orígenes diversos (una de las dos esposas o una de las dos siervas)– son medios narrativos para «jerarquizar» a las tribus de Israel. El historiador no puede reconstruir el sistema tribal (o clánico) del Israel premonárquico con la ayuda del texto bíblico. Por otro lado, la lista clásica de las doce tribus podría ser más tardía y reflejar la organización administrativa del reino de Salomón en doce distritos [*véase* p.168].

Los datos de 25,19–37,1 sobre la descendencia de Jacob se pueden esquematizar de la siguiente manera:

Zilpá (sierva de Lía)	**LÍA** (primera esposa)	**RAQUEL** (segunda esposa)	**Bilhá** (sierva de Raquel)
	1. Rubén (29,32)		
	2. Simeón (29,33)		
	3. Leví (29,34)		
	4. Judá (29,35)		
			5. Dan (30,6)
			6. Neftalí (30,8)
7. Gad (30,11)			
8. Aser (30,13)			
	9. Isacar (30,18)		
	10. Zabulón (30,20)		
	+Dina (*hija*) (30,21)		
		11. JOSÉ (30,24)	
		12. Benjamín (35,18)	
		Hijos de José:	
		– Manasés (41,51)	
		– Efraín (41,52)	

ciclo de Jacob cuya unidad es el resultado de un trabajo de composición literaria y que se basa igualmente en la repetición de tres temas teológicos: la bendición, el encuentro con Dios, la astucia y la doblez.

La bendición
El tema de la bendición* se repite en los relatos sobre Jacob: el verbo «bendecir» (*barak*) se encuentra 5 veces en Gn 26, 17 veces en Gn 27, 4 veces en Gn 28. La bendición viene del patriarca Isaac que transmite, antes de su muerte (27,1-4), esta fuerza vital a su hijo. Pero es también bendición de Dios mismo (28,3-4; 32,30); es, por tanto, prenda de fecundidad, promesa de una descendencia y de la herencia de una tierra. Esta bendición (*berakah*) recibida de un antepasado o de Dios afecta a la existencia humana en lo que tiene de más concreto: la fecundidad, la riqueza, la fuerza y/o la protección frente al enemigo. Da autoridad al que la hereda (véase 27,29). La bendición por el antepasado Isaac (Gn 27) pertenece a los estratos más antiguos de los relatos sobre Jacob. El texto definitivo de Gn 25,19–37,1 la reinterpreta como una bendición divina, que aparece así en continuidad con la de Abrahán e Isaac. Este tema teológico contribuye a unir las diferentes tradiciones sobre los patriarcas que, en el estado final del texto, forman un único bloque narrativo.

El encuentro con Dios
Cada uno de los dos relatos de encuentro con Dios, en Betel y en el Yaboc, que enmarcan la narración de la estancia de Jacob en Aram tiene un mensaje teológico diferente.

El sueño de Betel (28,10-22), como otros sueños del Génesis [*véase* p. 114], insiste en la iniciativa divina: Dios mismo acude para manifestarse a Jacob y formular una promesa en su favor. Esta revelación es, para Jacob, la ocasión de una nueva salida. En efecto, a la promesa divina responde su promesa: «Si vuelvo sano y salvo a casa de mi padre, entonces el SEÑOR será mi Dios; y esta piedra que he erigido como estela será casa de Dios» (28,21-22). Así, la manifestación de Dios transforma un relato de huida en un relato de conversión que describe un itinerario de fe: la huida y el exilio de Jacob serán para él la ocasión de una transformación profunda.

El paso del Yaboc (32,23-33) marca a la vez el término del exilio de Jacob y el final de su itinerario interior [*véase* p. 103]. El cambio de nombre, que se produce al término de la lucha con Dios, hace constar la transformación producida en el héroe: la astucia y la

doblez que caracterizaron en otro tiempo su comportamiento dan paso a la franqueza. Al terminar la lucha, Jacob revela libremente su nombre a su adversario. Además, reconoce la superioridad de éste, porque le pide su bendición: se trata de un acto de fe sin condiciones, contrariamente a la promesa condicionada de 28,21-22. El nuevo nombre que recibe marca una nueva salida, una salida hacia Canaán, donde el itinerario recorrido de Siquén a Hebrón (de norte a sur) simboliza la posesión para Jacob y sus descendientes: la promesa divina se ha realizado.

La astucia y la doblez

Muchos relatos del ciclo de Jacob muestran cómo el héroe consigue sus fines despreciando las normas habituales del derecho y la justicia: Jacob quita a Esaú su derecho de primogenitura por medio de un chantaje, y después lo despoja de su bendición utilizando la mentira y la falsedad. También Isaac trató de protegerse de Abimélec y de salvar a su mujer (véase 26,6-11). En la continuación del ciclo de Jacob, el conflicto con Labán se resuelve igualmente por la astucia del héroe que se apropia fraudulentamente de una buena parte de los rebaños de su anfitrión (31,1-13). Además, este relato revela que los últimos redactores del ciclo de Jacob percibieron la dificultad y trataron de corregir o al menos de retocar las secciones narrativas donde Jacob es presentado bajo una luz demasiado desfavorable.

Con todo, el hecho mismo de que en estos relatos las astucias de Jacob tengan éxito, ¿no es portador de un mensaje teológico? Los relatos sobre Jacob muestran cómo los proyectos de Dios se imponen a los hombres: Jacob logra sus fines porque ha sido bendecido por Dios. Se invierten las normas habituales de la vida humana, que se tornen caducas: el primogénito pierde sus derechos, el menor –que es normalmente el más débil– se impone, por voluntad de Dios. ¿No hay en ello una afirmación de la soberanía de Dios sobre la historia, sin que importen los proyectos únicamente humanos?

La astucia y la doblez no son como tales valoradas por el relato: sólo aparecen en él como medios coyunturales, no normativos, pero sí necesarios para hacer que triunfe el plan de Dios. En Jacob lo inesperado de Dios se presenta de improviso en la historia de los hombres. Otros muchos relatos bíblicos desarrollan igualmente este punto:

– El relato del nacimiento y la llamada de *Moisés* que, como hemos visto, presentaba numerosos paralelos con los relatos sobre Jacob: también aquí es un emigrado el que se va a imponer, contra

toda esperanza y a pesarde sus propios límites (véase Ex 4,10). Por voluntad de Dios, llegará a ser para su pueblo el mediador de la salvación.

– También podemos recordar aquí la figura de *David*. El ciclo de Jacob no influye literariamente en la historia de David, pero la elección del joven David por el propio Dios (véase 1 S 16), contraria a los proyectos humanos, manifiesta igualmente la soberanía de Dios sobre la historia.

O. A.

La historia de José (Gn 37–50)

La historia de José comprende los capítulos 37 a 50 del Génesis, excepto el capítulo 38, que es una interpolación extraña al relato. Esta narración cuenta cómo el más joven de los hijos de Jacob fue vendido como esclavo en Egipto por sus hermanos que tenían envidia de él (Gn 37). Después de diversas peripecias (Gn 39) y gracias a su capacidad de interpretar correctamente los sueños (Gn 40), José se convierte en la segunda autoridad del Estado; se casa con la hija de un sacerdote de Heliópolis, administra el conjunto de los bienes de la corona, organiza el sistema de almacenamiento del grano y fija los impuestos (Gn 41). Siete años de hambre obligan a sus hermanos a viajar hasta Egipto para comprar trigo. José los recibe personalmente sin darse a conocer y los acusa de ser espías (Gn 42); retiene a uno de ellos como rehén y les obliga a regresar por segunda vez a Egipto (Gn 43–44). Es entonces cuando les descubre su verdadera identidad, se reconcilia con ellos y hace que viajen hasta Egipto con su padre y el resto del clan (Gn 45–48). El final de su historia incluye la muerte de Jacob (Gn 49–50).

Unidad y originalidad

La composición de la historia de José ha sido considerada durante mucho tiempo como un ejemplo típico por la teoría documentaria*, que explica la formación del Pentateuco a partir de cuatro «documentos» anteriores [*véase* p. 146]. Las «rugosidades» en el capítulo 37 y los numerosos duplicados de la narración permitían, al parecer, deducir con bastante facilidad dos redacciones paralelas del mismo relato combinadas en el texto actual, además de algunos versículos pertenecientes a uno de los cuatro documentos: la fuente sacerdotal*. De hecho, este análisis se ha mostrado cada vez más difícil en los detalles, y los resultados nunca han sido unánimes. Hoy, si se exceptúan los elementos sacerdotales y algunos pasajes claramente

añadidos más tarde (38; 47,29–49,27), los estudiosos están de acuerdo en reconocer la unidad de composición del relato.

Por su posición al final del libro del Génesis, esta historia asegura la transición entre los relatos patriarcales y los relatos de la salida de Egipto con los que comienza el libro del Éxodo. Así pues, a primera vista parece que su función es explicar cómo los doce hijos de Jacob se encontraron en Egipto, mientras que sus antepasados se habían instalado en Canaán. Pero esta opinión, que ha guiado durante mucho tiempo la interpretación de estos capítulos, depende de una teoría general sobre la formación del Pentateuco que hoy se ha abandonado [*véase* p. 147]. Por otro lado, se puede mostrar que la historia sacerdotal narra la bajada de Jacob y de sus hijos al Delta sin hacer referencia a la historia de José (véase 37,1-2; 46,6-26; 47,27-28; 49,29-33; 50,12-13; Éxodo 1,1-5a). Así pues, la significación primitiva de esta historia hay que buscarla en otro contexto y una lectura atenta revela rápidamente hasta qué punto es literaria y teológicamente diferente del resto del Génesis.

Mientras que los relatos patriarcales están constituidos por episodios más o menos autónomos organizados en «ciclos*», la estructura narrativa de la historia de José se distingue radicalmente de este esquema. Se trata de un largo relato, estructurado por una intriga coherente de principio a fin, y organizado según procedimientos de composición que mantienen un verdadero suspense (repetición de motivos y de episodios, profecía inicial). La psicología de los personajes se describe con más finura y constituye uno de los recursos de la narración. Desde el punto de vista teológico las diferencias no son menores: el Señor (Yahvé), Dios de Israel, es nombrado pocas veces en esta historia (sólo en el cap. 39) y no interviene nunca directamente en el curso de los acontecimientos como ocurre en los ciclos de Abrahán o de Jacob; sólo un texto explicita la idea de que es Dios el que guía indirectamente el curso de las cosas (45,5-8). Finalmente, los temas del don de la tierra, de la alianza y de la promesa, que atraviesan los relatos anteriores y que vuelven en el libro del Éxodo, están completamente ausentes en estos capítulos.

Los sueños

Pero donde la historia de José muestra más originalidad es en el lugar que reserva a los sueños y a su interpretación: en la primera parte de la historia (Gn 37–41) hay al menos seis relatos de sueños. Entre éstos hay que distinguir los «sueños premonitorios» de José (Gn 37) de los «sueños simbólicos» de los dos funcionarios egipcios (Gn 40) y del Faraón (Gn 41). Los dos sueños de José, aun cuando

REFERENCIA

LOS SUEÑOS EN LA BIBLIA

El Antiguo Testamento no contiene ningún testimonio de una práctica de oniromancia como la que se puede conocer a través de los «Tratados de los sueños» egipcios o mesopotámicos [*véase* p. 116]. Parece que Israel no conoció esta forma de adivinación, fundada sobre la interpretación de los sueños cotidianos por un especialista. Tal vez estaba incluida en la prohibición general de la adivinación (Dt 18,10-11), pero no se le dedica ninguna legislación precisa.

En cambio, se reconoce el carácter premonitorio de ciertos sueños y se comparte con otros pueblos de la antigüedad la creencia en que Dios puede utilizar los sueños para dirigirse directamente a ciertos individuos. Un oráculo* del profeta Joel incluye los sueños entre las manifestaciones escatológicas* de la efusión del Espíritu «sobre toda carne» (Jl 3,1) y, aunque Ben Sira pone en guardia contra la vanidad de los sueños (Si 34,1-8), hace una excepción con aquellos que provienen «de una intervención del Altísimo» (34,6). En el judaísmo, en las épocas helenística y romana, la oniromancia inspirada era un medio autorizado de conocimiento: la historia de José es un buen ejemplo de ello y, según el Talmud de Babilonia, en Jerusalén no había menos de veinticuatro rabinos intérpretes de sueños que practicaban su arte a cambio de una remuneración (*Berajot* 55a-b).

El Antiguo Testamento refiere, pues, un cierto número de *relatos de sueños* cuyo carácter ficticio hay que subrayar desde el principio. Compuestos según esquemas literarios codificados, cumplen una función literaria precisa y sirven a menudo de marco y de pretexto a un discurso de carácter teológico. Como en las otras literaturas del antiguo Oriente Próximo, es posible clasificar los relatos de sueños en diferentes categorías, definidas por sus formas literarias, pero que reflejan también la diversidad de las experiencias oníricas.

Los relatos de sueños se reparten en dos grandes categorías: los sueños «visuales» y los sueños «auditivos». Los primeros contienen esencialmente, e incluso exclusivamente, imágenes. Se encuentran en su mayoría entre la historia de José (Gn 37,5-11; 40–41) y los capítulos arameos del libro de Daniel (Dn 2; 4; 7), a los que hay que añadir el sueño de Jacob en Betel (Gn 28,12-15) y el sueño de un soldado de Madián (Jc 7,13-15). Entre estos sueños visuales se pueden distinguir los «sueños premonitorios»: los sueños de José (Gn 37) y el del soldado madianita (Jc 7); y los «sueños simbólicos»: los de los egipcios (Gn 40–41) y los de Nabucodonosor (Dn 2, 4); un «sueño visionario» recibido por Jacob en Betel (Gn 28).

Los «sueños simbólicos» se caracterizan por el hecho de que necesitan la interpretación de un tercero, porque el soñador no comprende el mensaje contenido en las imágenes del sueño. El relato de estos sueños contiene siempre dos fases: la exposición del sueño propiamente dicho, seguida de su interpretación una vez que el soñador se ha despertado. Esta necesidad de interpretar un sueño ofrece la ocasión para establecer una oposición entre la impotencia de la ciencia de los adivinos y el carisma de los sabios judíos directamente inspirados por Dios. Este motivo se encuentra tanto en la historia de José como en los relatos del libro de Daniel (Dn 1–2; 4–5).

usan imágenes simbólicas, resultan inteligibles para sus hermanos y no requieren la interpretación de un especialista. Además, asumen en la narración la función de «profecía inicial». Aun siendo en parte responsables de la crisis (pues atizan la envidia de los hermanos), anuncian ya cuál será el desenlace: los hermanos de José se prosternarán ante él (37,10 y 42,6-9). Toda la intriga lleva al lector

Estos últimos acentúan el carácter dramático de esta oposición y el aspecto extraordinario de la sabiduría del intérprete judío. La particularidad de estos relatos bíblicos está precisamente en que insisten en el carácter inspirado de estos intérpretes judíos, José y Daniel (Gn 40,8; 41,8.15-16; Dn 2,4-12.19-28; 4,5-6.15), contra la ciencia de las técnicas de la adivinación.

Hay otros sueños, en parte impropiamente llamados «sueños con mensaje», que tienen un contenido esencialmente auditivo. En estos sueños Dios «viene» o «aparece» en persona; sin mostrarse verdaderamente al soñador, «se mantiene en su presencia» y le habla directamente. Se encuentra cuatro veces la misma fórmula introductoria: «Vino Dios a N. en un sueño nocturno» (Gn 20,3; 31,24; Nm 22,9.20). El mensaje pronunciado por Dios no es ambiguo y el soñador no necesita los servicios de un intérprete cuando se despierta. Parece que los patriarcas o los reyes fueron personas destinadas por sus funciones a recibir tales sueños, pero esta impresión se debe a la naturaleza de los textos que presentan principalmente personajes de ese rango.

El sueño de Salomón en Gabaón (1 R 3) es un ejemplo característico de ello: compuesto según el esquema tradicional de los sueños reales, contiene todavía algunos rasgos de la antigua ideología real. Sin embargo, en su redacción actual ilustra bien la manera en que un sueño puede ofrecer el marco literario a un discurso teológico. Éste es también el caso del sueño de Jacob en Betel (Gn 28), que tiene la particularidad de asociar un mensaje a una visión celeste: una «escala» o más bien una escalera que une el cielo con la tierra y por la que suben y bajan los ángeles. La primera función de esta visión es manifestar la santidad del lugar en el que Jacob se ha acostado revelando la presencia del eje del mundo que atraviesa ese lugar. Después es utilizada para poner de manifiesto la renovación de la promesa que Dios hizo a los patriarcas.

Como último ejemplo, mencionamos el caso particular del sueño de Abimélec (Gn 20,3-7), en el que este rey cananeo, que ha tomado a Sara, se ve amenazado de muerte por Dios si no se la devuelve a Abrahán. De hecho, se trata de una pesadilla de la que el soñador se despierta aterrorizado, porque el sueño ha adoptado la forma de una escena de tribunal. La idea de que Dios puede utilizar los sueños para «visitar» a un pecador y ejercer un juicio contra él se encuentra en otros textos bíblicos de composición tardía. Esta teoría la expone Elihú en el libro de Job (Jb 33,14-18): Dios amonesta al pecador en el sueño y le ordena corregir su conducta. La Sabiduría de Salomón, a finales del siglo I a.C., retoma esta noción de un «sueño de juicio», pero en un contexto en el que no hay remisión en el juicio onírico. En el momento en que los primogénitos de Egipto son heridos de muerte mientras duermen (la décima plaga), reciben en sueños el anuncio de la sentencia divina que les ha condenado, «para que no pereciesen sin conocer la razón de su desgracia» (Sb 18,17-19). La particularidad de estos «sueños de juicio» es que no anuncian un acontecimiento futuro, sino que rememoran e iluminan un hecho pasado de la vida del soñador. De esta manera inauguran una concepción más psicológica del sueño.

a este desenlace a través de diversas peripecias que retrasan el acontecimiento.

En cambio, los sueños de los egipcios, como los de Nabucodonosor en el libro de Daniel (Dn 2 y 4, *véase* p. 447), son verdaderos «sueños simbólicos», cuyo contenido misterioso turba profundamente a quienes los tienen y resulta incomprensible para su inte-

ligencia. Es necesaria la intervención de un especialista para calmar la inquietud del soñador e interpretar su sueño. Desde un punto de vista narrativo se encuentra en estos relatos de sueños interpretados por José (Gn 40-41) el motivo de «la prueba clasificatoria»: superando con éxito esta prueba en la que han fracasado otros que estaban mejor preparados (los adivinos de la corte de Egipto), el héroe llega a la meta anunciada. En el plano teológico estos episodios ponen de manifiesto la sabiduría excepcional de un joven judío que, por el hecho de estar asistido por Dios, sobrepasa a todos los sabios y a los expertos de Egipto.

Los textos emparentados

En el plano formal se puede comparar la historia de José con otros escritos judíos o de Oriente Próximo, como los relatos arameos de

DOCUMENTO

LA ADIVINACIÓN POR LOS SUEÑOS EN EL ANTIGUO ORIENTE

En el conjunto de la antigüedad, y en las culturas del antiguo Oriente Próximo en particular, los sueños son considerados como signos que pueden indicar algo concerniente a los designios de los dioses, o como mensajes enviados por éstos. Como «signos», los sueños tienen que ser generalmente descifrados y esto da lugar a la ciencia interpretativa de los sueños, la oniromancia, que es una de las numerosas técnicas empleadas por los adivinos. Como «mensajes» enviados por los dioses, los sueños son con frecuencia percibidos en palabras claras por el soñador, pero también pueden disimularse bajo imágenes simbólicas. Entonces necesitarán igualmente una interpretación, pero que será más producto de la intuición que de la técnica y la ciencia; en Mesopotamia fueron generalmente las mujeres las que sobresalieron en este ámbito.

He aquí un ejemplo de la técnica oniromántica: un fragmento del más antiguo *Tratado de los sueños* egipcio conocido, transmitido en un papiro del periodo de los faraones Ramsés, pero que se remonta probablemente al Imperio Medio (2100-1730). Cada una de las once páginas del documento conservadas contiene entre 25 y 28 presagios, así como una línea vertical que da la introducción válida para cada uno:

Si un hombre se ve en sueños:

– Sentado al sol en un viñedo. Bueno. Esto significa: placer.

– Desmontando un muro. Bueno. Esto significa: liberación de toda enfermedad.

– [Comiendo] excrementos. Bueno. Comerá su bien en su casa.

– Haciendo el amor con una vaca. Bueno. Pasará un feliz día en su casa.

– Comiendo [carne de] cocodrilo. Bueno. [Tendrá un cargo] de funcionario entre su pueblo.

(Papiro Chester Beatty III, p. 5)

Cuando los dioses dirigen mensajes a los hombres a través de los sueños, lo hacen por medio de un profeta que escucha una palabra pronunciada en su sueño, un verdadero oráculo onírico. He aquí, entre las cartas encontradas en Mari (ciudad situada a orillas del Éufrates, siglo XVIII a.C.), la relación de un oráculo recibido en sueños por un tal Iddin-ili:

Di a mi Señor [el rey]*: así (habla) Addudur. Iddin-ili, el administrador (del templo) de Itur-Mer, ha tenido un sueño. Ha dicho: «En mi sueño, (la diosa) Belet-biri estaba de pie y decía esto, he aquí sus palabras: "La Realeza es su pared de ladrillo y la Dinastía su muralla. ¿Por qué no deja de subir a su almena? ¡Tiene que protegerse!"». Ahora, mi Señor ha de poner mucho cuidado en proteger su persona.*

(Archivos Reales de Mari, XXVI, 238; según traducción de J.-M. Durand)

Daniel (Dn 1–6: *véase* p. 447), el libro de Ester (*véase* p. 382), la novela aramea de *Ajicar*, la historia de Zorobabel contada en un libro apócrifo* de los Setenta*: 1 (o 3) Esdras 3–4, etc. Estos escritos tienen características comunes: un relato imaginario en prosa no demasiado largo; personajes que encarnan funciones tradicionales (el rey todopoderoso, el joven pobre pero inteligente, los consejeros incapaces y celosos, los hermanos envidiosos); motivos narrativos típicos; una esquematización extrema de las escenas y de las situaciones, etc. Todo esto permite calificar estos relatos como «cuentos», en el sentido oriental del término. Algunos recurren a los elementos maravillosos (milagros, intervenciones divinas) más que la historia de José, que se limita al motivo de los sueños, pero estos relatos no son todos exactamente contemporáneos. Es posible seguir a través de ellos la evolución del género: por una parte, en la dirección del

Pero el dios puede también, en el sueño, hablar directamente a aquel a quien dirige su mensaje. Los textos transmiten casi exclusivamente sueños recibidos por los reyes. Pueden tener como objetivo la legitimación del poder del rey cuando es cuestionado, pero subrayan siempre el vínculo estrecho que une al rey con la divinidad y ponen de relieve algún aspecto concreto de la función real. Entre los más antiguos conocidos, el relato de los sueños de Gudea, rey sumerio de Lagash (2143-2124), cuenta cómo recibió los planos del templo que debía construir a la diosa Ningirsu. He aquí el del faraón Merneptah (1224-1210 a.C.), animado por el dios Ptah la víspera de una batalla: «Entonces Su Majestad vio, en sueños, como si una estatua del dios Ptah estuviera de pie ante él. Era tan alta que [...]. Y le habló: "Toma", le dijo tendiéndole la espada del combate, "y expulsa todo temor de tu corazón"».

Naturalmente, la literatura ha utilizado los sueños como motivo literario: éste puede desempeñar un papel estructural importante en la narración, ya sea como «profecía inicial», ya sea suscitando la organización del relato en dos tablas simétricas, una de ellas situada en el sueño y la otra en la realidad en la que se cumple lo que se ha dicho en el sueño. He aquí, por ejemplo, el comienzo del sueño del rey Kéret, en el primer episodio de la Epopeya que lleva su nombre (Ugarit, en Siria, siglo XIV a.C.); el rey acaba de asistir a la aniquilación de toda su familia:

Entró en su cámara a llorar, /
repitiendo sus quejas
derramó lágrimas [...]. /
En su llanto quedó adormecido, /
en su lloro tuvo un desvanecimiento; /
el sueño le venció y se acostó, /
el desvanecimiento, y se acurrucó. /
Y en su sueño El descendió,
en su visión el Padre del hombre. /
Y se acercó preguntando a Kirta: /
«¿Qué (tiene) Kirta, que llora, /
que gime el Apuesto, Paje de El? /
¿Es que desea la realeza del Toro, su padre, /
o un poder como el del Padre del hombre?».

(*Epopeya de Kéret* KTU 1.14 I [I 26-45]; trad. de G. del Olmo Lete)

El discurso del dios prosigue dando instrucciones a Kéret para que tome una nueva esposa, y la segunda parte del episodio cuenta cómo el rey cumple el oráculo recibido en su sueño. Hay que subrayar la proximidad literaria e ideológica de este pasaje de la *Epopeya de Kéret (Kirta)* con el relato bíblico del sueño de Salomón en Gabaón (1 R 3).

«cuento oriental», tal como se encuentra en el ciclo de las *Mil y una noches* y, por otra, hacia la «novela helenística», a la que se asemejan mucho los libros de Ester y Judit [*véase* p. 380].

Si prestamos atención ahora a los héroes de estos cuentos, comprobamos que todos tienen en común que son judíos que viven en una corte real extranjera: corte egipcia en el caso de José, asiria en el de Ajicar, persa en el de Daniel y sus compañeros, Zorobabel, Ester y Mardoqueo. Estos personajes no sólo acuden a la corte, sino que son llamados a ejercer en ella funciones eminentes, gracias a las cuales pueden ser útiles a todo el pueblo de Israel. Aunque de este modo dan pruebas de una sabiduría excepcional, demuestran que a través de ellos Dios asiste a su pueblo disperso entre las naciones. Estos héroes representan un tipo sociológico que define a la vez el origen y a los destinatarios de estos relatos: compuestos en la diáspora*, querían legitimar la instalación de los judíos en medio de las naciones y al mismo tiempo proponer referencias morales a una aristocracia deseosa de realizar sus ambiciones fuera de la tierra de Israel, pero permaneciendo fiel a su identidad judía.

REFERENCIA

JOSÉ, EL SABIO

En la historia de José se pueden reconocer fácilmente varios rasgos sapienciales*. El episodio de José que se resiste a la mujer de Putifar (Gn 39,7-12) está relacionado con una enseñanza sapiencial que se encuentra en la primera parte de los Proverbios (Pr 1–9), donde varios pasajes desarrollan el motivo en el que se pone en guardia a un joven contra «la mujer extranjera» que lleva a un hombre a su perdición (especialmente Pr 7). Más adelante, José, puesto al frente del reino por sus eminentes cualidades de inteligencia y de sabiduría, es ejemplo de sabiduría política: «*¿Acaso se encontrará otro como éste que tenga el espíritu de Dios? [...] Después de haberte dado a conocer Dios todo esto, no hay entendido ni sabio como tú. Tú estarás al frente de mi casa, y de tu boca dependerá todo mi pueblo. Tan sólo el trono dejaré por encima de ti*» (Gn 41,38-40). A partir de este punto del relato, José es presentado como el alto funcionario perfecto, el que domina de un modo inigualable el arte de gobernar, lo que hace de él un sabio por excelencia (sobre todo Gn 47,13-26).

No obstante, sería exagerado considerar la historia de José como una ilustración de la sabiduría de los Proverbios. Algunos rasgos de la historia se oponen a ella: José aparece al principio como un ingenuo y, si hubiera sabido controlar su lengua –cualidad esencial para un sabio– no habría suscitado la envidia de sus hermanos. Por otro lado, toda la intriga está construida sobre una quiebra de las relaciones familiares (preferencia del padre por José, envidia de los hermanos), lo cual apenas corresponde al ideal sapiencial. Finalmente, la importancia concedida a los sueños en esta historia, el hecho mismo de que la sabiduría de José esté tan estrechamente asociada al arte de interpretarlos, son cosas, todas ellas, que no tienen lugar alguno en las colecciones antiguas de sabiduría.

Medio y fecha de redacción

Desde este punto de vista, hoy parece claro que la historia de José fue compuesta en la diáspora judía de Egipto, probablemente al comienzo del periodo persa (hacia 500-450). La presencia judía en Egipto crece ininterrumpidamente desde el comienzo de este periodo, y gracias a los papiros de Elefantina tenemos noticia de la existencia de una colonia judía en el Alto Egipto desde principios del siglo V; ahora bien, esos mismos papiros muestran que se tomaban ciertas libertades a juicio de las autoridades de Jerusalén [*véase* p. 328]. Es este contexto sociológico y cultural el que mejor explica muchas características de la historia de José: su perfecto conocimiento de las realidades egipcias; su visión positiva de Egipto y de su soberano; su crítica implícita de los «hermanos» judíos (¿acaso José no es un esclavo en Egipto por su causa?); su escaso interés por la teología de la alianza y la Torá; y por último, el hecho de que presenta a José tomando como esposa a la hija de un sacerdote egipcio de Heliópolis (41,45), mientras que en Judea Esdras condena los «matrimonios mixtos» (véase Esd 9–10). Sin duda es característico que Ben Sira, judío viejo de tradición [*véase* p. 464] no diga ni una palabra sobre José y su historia en su «Elogio de los padres» (Si 44),

De hecho José, al igual que Daniel, es figura de un tipo específico de sabio, que pudo existir en las cortes reales en las épocas persa y helenística. Además de la sabiduría tradicional, hecha de saber vivir y de ciencia, fruto de una prolongada educación bien evocada al comienzo del libro de Daniel (Dn 1,3-5.17-21), estos sabios judíos tenían fama de gozar de una asistencia muy particular de Dios por su fidelidad a la Torá (Dn 1,17). En virtud de ella gozaban también de la capacidad de interpretar los sueños y los escritos misteriosos, y reivindicaban para sí mismos una forma de sabiduría inspirada (Dn 2,19; 4,5-6.15; 5,11-12). En algunos protagonistas del libro de Job (Jb 4,12-16; 11,5-6; 15,8; 32,8) se presenta, no sin ironía, esta pretensión por la que algunos sabios creían gozar de una inspiración divina.

Por último, y como otros relatos animados por la misma preocupación de la edificación moral (Judit, Tobías, Ester, los relatos de Daniel), la historia de José propone a sus lectores un modelo de comportamiento sagaz y generoso, heredero de la antigua tradición de sabiduría e iluminado por un discernimiento teológico particular. En lugar de vengarse del mal que le han hecho vendiéndolo como esclavo, José pone a sus hermanos en una situación análoga frente a su hermano menor Benjamín. Al comprobar que en esta ocasión protegen celosamente a su hermano y se han vuelto muy atentos al sufrimiento de su padre Jacob, José se da a conocer y los perdona. Esta actitud magnánima parece determinada por su capacidad de discernir la acción de la providencia divina hasta en los acontecimientos más penosos de la vida: «*No temáis, ¿ocupo yo acaso el puesto de Dios? Aunque vosotros pensasteis hacerme daño, Dios lo pensó para bien, para hacer sobrevivir, como hoy ocurre, a un pueblo numeroso*» (Gn 50,18-20).

donde el vínculo entre los patriarcas y el ciclo del Éxodo es Jacob, conforme a la tradición sacerdotal.

A través de una obra como ésta los judíos residentes en Egipto encontraban una identidad propia en el seno del pueblo elegido: ¿acaso no había bendecido Dios su estancia en tierra extranjera y, sin que importara lo que pensaran sus hermanos de Judea, no habían sido llamados también ellos a ponerse al servicio de los designios de Dios en la historia? Podemos afirmar con gran seguridad que este «cuento de la diáspora» conoció primero una existencia autónoma y probablemente hasta la fase final de composición del Pentateuco, hacia el año 400, no fue insertado en su lugar actual, combinado con el final de la historia de Jacob.

La figura de José en la tradición

Fuera de la Biblia, se encuentra la historia de José en el libro de los *Jubileos* –que parafrasea con bastante fidelidad el relato del Génesis– y es objeto de un breve resumen en el libro de las *Antigüedades bíblicas* del Pseudo-Filón. José se convirtió también en el héroe de escritos apócrifos* (o pseudoepígrafos) que desarrollaban algún aspecto de su historia que pudiera servir de edificación.

El *Testamento de José*, escrito judío del siglo I a.C., presenta las últimas palabras pronunciadas por el patriarca ante sus hijos antes de morir. Este testamento moral se apoya en el ejemplo de su historia personal, resumida en pocas palabras al principio (1,4-7). La sección siguiente reúne dos historias distintas: la primera desarrolla las circunstancias de la seducción de José por la mujer de Putifar (3,1–10,4) y hace hincapié en la castidad de José. La segunda narra los acontecimientos dramáticos de la venta de José como esclavo en Egipto (10,5–18,4) y subraya su aguante.

José y Asenet es otro escrito apócrifo judío, procedente de la diáspora egipcia, probablemente compuesto a principios del siglo II d.C. Comienza con el matrimonio de José con la hija del sacerdote de Heliópolis (Gn 41,45) y desarrolla todas sus circunstancias en el estilo de la «novela helenística» [*véase* pp. 368-369]. El tema de este relato es la cuestión planteada por el matrimonio del patriarca con una mujer pagana. La respuesta imaginada por el autor para este difícil problema, que toca un punto esencial de la identidad judía, consiste en hacer de Asenet una convertida al judaísmo; el relato de su conversión la víspera de las bodas ocupa la parte esencial del libro (7–22). Estos escritos constituyen el punto de partida de una multisecular tradición de la *haggadá**, que utiliza los diferentes episodios de la historia de José para ilustrar la predicación moral rabínica.

La *figura* misma de José experimentó, en la exégesis* judía antigua, una evolución que preparó directamente su interpretación en la tradición cristiana. El libro de la Sabiduría de Salomón (finales del siglo I a.C.) menciona a José en un resumen de la historia de la salvación desde Adán hasta el Éxodo (Sb 10–19). En él los personajes no son nombrados sino únicamente designados por epítetos y, en el capítulo 10 en particular, cada patriarca es llamado simplemente «el justo», lo que permite tratar a cada uno como una figura típica. De esta manera José se convirtió en una de las figuras del justo salvado de las persecuciones fomentadas por los impíos:

Ella [la Sabiduría] no abandonó al justo vendido, sino que lo libró del pecado; bajó con él a la cisterna y no lo dejó solo en la prisión, hasta entregarle el cetro real y el poder sobre sus tiranos; demostró la falsedad de sus ofensores y le concedió gloria eterna (Sb 10,13-14).

Esta información constituye el punto de partida de los desarrollos de la figura de José en la exégesis cristiana fundada en la tipología* o la prefiguración. José el inocente, arrojado a un pozo, o vendido por sus hermanos, su túnica utilizada como prueba de su muerte, el hecho de que salvó a sus hermanos de la muerte alimentándolos en tiempos de hambre y después perdonándolos: todo ello hace de él una figura privilegiada de Cristo en su pasión y su obra de salvación.

Filón de Alejandría, en su perspectiva alegórica* propia, consagra a José un tratado entero (*De Iosepho*), en el que el patriarca representa la figura tipológica que se ocupa de la marcha de la ciudad; a través de él Filón expone su concepción del poder político. Pero José aparece como una figura ambigua. La autoridad del político es un servicio que se sitúa entre el rey (que asume también la función sacerdotal y cuya figura es Moisés) y el pueblo, es decir, entre el ámbito del alma (la casa de su padre) y el ámbito del cuerpo (la casa del faraón). Por esta razón es una figura dividida y expuesta a todos los peligros, entre ellos el de sucumbir a las proposiciones de la mujer de su señor, la pasión popular, que le dice: «¡Acuéstate conmigo!» (*De Iosepho* 64–66; véase Gn 39,7). Los Padres* de la Iglesia, principalmente Orígenes, retomarán esta interpretación alegórica de José.

En la esfera de las artes, la historia de José ha inspirado numerosas obras literarias a través de los siglos en las tres tradiciones monoteístas: desde los misterios mediales hasta las novelas modernas,

pasando por los poetas persas y turcos, los escritores musulmanes y judíos de España, y sobre todo en las literaturas inglesa, holandesa y alemana desde la Reforma. La obra más representativa es ciertamente la novela de Thomas Mann (1875-1955), *Joseph und seine Brüder* (*José y sus hermanos*): de hecho, se trata de un ciclo de cuatro novelas publicadas entre 1933 y 1942, hecho de una mezcla sutil de tradiciones bíblicas y haggádicas, y de profundización psicológica de los personajes. Esta obra novelesca ejerció influencia en los exegetas alemanes de mediados del siglo XX.

J.-M. H.

Segunda Parte

El Éxodo y las tribus de Israel

CON esta segunda parte comienza la «prehistoria» del pueblo de Israel, antes de convertirse en un verdadero reino. El acontecimiento que marca el nacimiento de este pueblo es el Éxodo, la «salida» de Egipto con Moisés, hacia finales del siglo XIII. *El libro bíblico que relata este acontecimiento fundador recibe su nombre de él: es el libro del Éxodo, que sigue al del Génesis.*

– La primera sección presentará el marco histórico del ***antiguo Oriente****, desde 1400 al año 1000 aproximadamente; es la continuación de la visión de conjunto histórica de las pp. 23-32.*

*– La segunda sección [*véase *p. 135**] desarrollará el periodo del* ***Éxodo*** *bajo dos aspectos: primero, el del hilo de los* acontecimientos *que forman la tradición bíblica (la Pascua, la estancia en el desierto, la Alianza, etc.) y después el de los* libros bíblicos *que los narran, a saber, los cuatro «libros de la Ley»: Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. La unidad de estos libros queda asegurada por la figura central de Moisés que recibe la Ley de Dios y se la enseña a Israel.*

*– Finalmente, la tercera sección [*véase *p. 161**] recordará el periodo siguiente, históricamente oscuro: el establecimiento de las* ***tribus en Canaán*** *(a veces impropiamente llamado «la conquista»), hasta la aparición de la monarquía (hacia*

1030). Se darán dos clases de informaciones: en primer lugar,las principales tradiciones sobre las tribus de Israel y los jueces *y después una visión de conjunto sobre la* religión de Canaán. *Los israelitas no sólo se codearon con este pueblo –en ocasiones muy de cerca–, sino que se inspiraron en sus ritos para expresar su propia fe en el Dios salvador del Éxodo.*

3
El antiguo Oriente entre los años 1400 y 1030

El despertar de los Hititas y de Egipto (1360-1250)

Hacia 1360[1] Suppiluliuma, el nuevo rey de Hatti, entabla varias batallas contra el reino de Mitanni; toma Alepo, Alalak, Carquemis, Cadés y Damasco. Egipto no reacciona: Amenofis IV, que ha adoptado el nombre de Akenatón (1364-1347) está ocupado en su reforma religiosa monoteísta; su reinado será finalmente un desastre político, al igual que el de su sucesor Tutankamón. Ante esta debilidad, el reino de Amurru se alía con la potencia hitita. Gracias al general Horembeb, nombrado faraón, Egipto consigue no perder definitivamente el control de Canaán. Después deja el poder a su visir, que toma el nombre de Ramsés I (1319-1317) y funda la *XIX **dinastía***. Seti I (1317-1304) reanuda las campañas asiáticas, porque los hititas, dirigidos por Mursil II, refuerzan sus posiciones en Siria. Una primera expedición restablece el control sobre Canaán, hasta Tiro, y la segunda lleva a Seti I hasta Cadés.

Su sucesor, Ramsés II (1304-1238), prosigue la misma política durante su largo reinado. En 1300 el choque decisivo entre Ramsés II y Muwatalli se produce en Cadés en el Orontes (al sur de Homs, en Siria). Es la batalla mejor documentada de toda la antigüedad e incluso está representada en los muros del templo de Karnak. Ramsés II no consigue recuperar Cadés y Amurru vuelve a formar parte del reino hitita. Este estado de cosas queda ratificado en el tratado concluido en 1284 por Ramsés II y Hattusil III, hermano y sucesor de Muwatalli. Las relaciones entre las dos potencias se normali-

1. A propósito de las fechas de este capítulo, téngase en cuenta que los historiadores no han podido establecer todavía una cronología precisa para todo el antiguo Oriente, porque sus fuentes son con frecuencia demasiado parciales o contradictorias; de ahí las variaciones en las fechas de los acontecimientos y de los reinados, que pueden llegar hasta una veintena de años e incluso más.

DOCUMENTO

LA REFORMA MONOTEÍSTA DE AKENATÓN

Amenofis IV (1364-1347) procedió desde el principio de su reinado a una reforma religiosa de envergadura. El dios Amón, protector de la dinastía, había obtenido un gran prestigio por las victorias de los faraones anteriores. El clero de Amón se había enriquecido considerablemente y había logrado un poder político notable. Para liberarse de él, Amenofis IV elige otra referencia teológica: el dios Atón, el disco solar, al que constituye como divinidad suprema, mientras que él mismo adopta un nuevo nombre: *Aken-Atón*, «Agradable a Atón». El centro cultual *Aket-Atón* (hoy Tell El-Amarna, a medio camino entre Tebas y el Delta) se convierte en la nueva capital del imperio. La persecución se abate sobre Amón, su culto y su clero.

El célebre himno compuesto por Akenatón para su dios reagrupa los elementos del credo atoniano: el dios Atón, fuente de vida, creador y providente, no es sólo el dios de Egipto sino el de todos los pueblos. Por otra parte, la religión de Atón pretendía ser una relación directa con el dios. Como consecuencia, se trataba de reducir lo más posible toda mediación: culto simplificado, representaciones limitadas del dios.

Algunos estudiosos han relacionado estas características con la religión de Israel, centrada en un Dios único, y han visto en la empresa de Akenatón un primer intento de monoteísmo, reanudado por Moisés. Pero ésta es, sin lugar a dudas, una hipótesis precipitada. El impacto de la reforma fue casi nulo y la era atoniana fue sólo un breve paréntesis, porque el sucesor de Akenatón retornará rápidamente al dios Amón, abandonará la capital inacabada para regresar a Tebas y adoptará el nombre de Tutankamón.

zan y pronto se vuelven amistosas, consolidadas por matrimonios principescos. Egipto comprende que no puede conquistar Siria y los hititas desean mantener la paz en su flanco meridional, porque Asiria amenaza por el este.

LA DECADENCIA DE EGIPTO (1238-1030)

En 1238, Merneptah sucede a su padre Ramsés II. La novedad en aquel momento es que el delta está amenazado desde occidente por los libios. Éstos tienen como aliados a grupos venidos del norte del Mediterráneo: los Pueblos* del Mar, que aparecen aquí por primera vez en los textos egipcios. La *Estela de Merneptah*, que menciona una campaña contra los libios, es también el más antiguo texto conocido en el que se nombra a Israel, en 1233.

Con Setnakt empieza la XIX *dinastía*, cuyo representante más eminente es Ramsés III (1194-1163). Éste tiene que hacer frente a los libios, después a una invasión muy importante de los Pueblos del Mar y, de nuevo, a los libios. La propaganda activa de este faraón hace que la valoración histórica de su documentación resulte difícil. Con todo, su presencia en Canaán ha quedado probada por el descubrimiento de su cartucho en Meguido y Guézer, sus escarabajos

en Bet-Shemesh, Tell el-Farah del Sur y Laquis, y su estatua en Betsán. El último indicio de la presencia egipcia en Canaán es una base de estatua de bronce encontrada en Meguido, que lleva el nombre de Ramsés VI (hacia 1155).

Los sucesores, Ramsés VII y Ramsés VIII, no consiguen frenar la decadencia. A Ramsés IX la actividad que realiza durante sus dieciocho años de reinado (1146-1127) le permite dejar rastro, sobre todo en Guézer, donde se encuentra su nombre. Bajo su reinado el clero de Amón asienta definitivamente su poder. El fin de su gobierno está

DOCUMENTO

EL GRAN HIMNO A ATÓN, EL DIOS SOL

Parece que este himno, compuesto probablemente por Akenatón, fue imitado por el Salmo 104. Presentamos algunos fragmentos.

Apareces bellamente en el horizonte del cielo,
¡tú, Atón vivo, principio de vida!
Cuando te alzas en el horizonte oriental,
llenas todos los países de tu belleza,
eres gracioso, grande, brillante y alto sobre cada país;
tus rayos abarcan las tierras hasta el límite de cuanto hiciste:
porque eres Ra, alcanzas hasta el extremo de ellas;
(tú) las subyugas (para) tu amado hijo.

Al alba, cuando te encumbras en el horizonte,
cuando resplandeces como el Atón de día,
disipas la oscuridad y lanzas tus rayos.
Los Dos Países festejan *cada día*,
despiertos y levantados sobre (sus) pies,
pues tú los has alzado.
Lavando sus cuerpos, desnudándose,
sus brazos se (elevan) en prez a tu aparición.
Todo el mundo ejecuta su labor.
Todas las bestias se contentan con sus pastos;
árboles y plantas florecen,
los pájaros que vuelan de sus nidos
sus alas (despliegan) en loor de tu *ka*. [...]
Los barcos navegan al norte y al sur también,
porque cada ruta se abre a tu aparición. [...]

¡Cuán múltiple es lo que tú hiciste!
Está oculto del rostro (del hombre).
¡Oh, dios único, que no tiene par! [...]
Tú pones a cada hombre en su lugar,
tú provees a sus necesidades.
Todos tienen su alimento
y el tiempo de su vida está decretado.
Sus lenguas se hallan separadas en habla,
y sus naturalezas también.

(Según traducción de John A. Wilson)

marcado por el saqueo de la necrópolis real donde se hace enterrar. Ramsés X es el último faraón que domina en Nubia, único territorio exterior todavía sometido a Egipto.

El reinado de Ramsés XI (1115-1085) está marcado por la emancipación del clero, los disturbios en la región de Tebas, los saqueos, el hambre y la guerra civil. En el año decimonoveno de su reinado aparece el sacerdote Herihor, de origen probablemente libio. A la muerte de Ramsés XI, el administrador Smendes, a las órdenes del clero de Amón, dirige el norte del reino en Pi-Ramsés. Herihor dirige el ejército y los asuntos religiosos. La secesión de Nehesy reduce Egipto al valle del Nilo entre Asuán y el Delta. El Alto y el Bajo Egipto están separados. En el sur los sacerdotes de Atón de más alto rango restablecen la teocracia.

En el norte Smendes funda la *XXI dinastía* en 1085 y se instala en Tanis, después del desmantelamiento de Pi-Ramsés. Pianki sucede a Herihor como sacerdote principal. Su hijo Pinedjem adopta el título de rey, aun reconociendo el primado del faraón. Se casa con una princesa real, Henuttauy, que dará a luz al futuro faraón Psusennés I.

DOCUMENTO

LA ESTELA DE MERNEPTAH (1233)

La Estela de Merneptah, actualmente en el museo de El Cairo, fue descubierta en Tebas, en la orilla izquierda del Nilo, por Flinders Petrie en 1896. Llamada a veces «estela de Israel», esta estela celebra sobre todo la victoria de Merneptah (1238-1209), hijo de Ramsés II, sobre los libios, que constituían una seria amenaza para Egipto en aquella época. Es el primer texto no bíblico conocido que menciona a Israel, cuyo nombre aparece en una serie en la que se enumeran los objetivos conseguidos en Canaán en una expedición de castigo.

Los príncipes están postrados, diciendo: «¡Paz!». Entre los Nueve Arcos [los países extranjeros] *ni uno levanta la cabeza. Tehenu* [Libia] *está devastado, Hatti está en paz; Canaán está despojado de toda su maleficencia; Ascalón está deportado; nos apoderamos de Guézer: Yanoam está como si no hubiese existido jamás; Israel está aniquilado y su simiente no saldrá jamás; ¡Haru* [norte de Canaán] *está viudo ante Egipto!*

(Líneas 26-27;
trad. de María del Carmen Pérez Díez)

Se ha observado que el jeroglífico determinativo de Israel no es el mismo que los de las tres ciudades. El de las tres ciudades designa topónimos extranjeros y étnicos (un boomerang y una triple montaña). Pero el de Israel caracteriza las poblaciones no fijas en una ciudad (un hombre, una mujer y los tres rasgos del plural). Quedaría por precisar el lugar del encuentro entre Merneptah y este «Israel». El texto de la Estela muestra el avance de las tropas egipcias desde la costa hacia el noroeste: Ascalón, Guézer, Yanoam. Los acontecimientos pudieron tener lugar en el perímetro comprendido entre el macizo montañoso central, los alrededores del lago de Galilea, el valle del Jordán e incluso Transjordania. Las fuentes egipcias no dicen nada más. Este «Israel» del siglo XIII no puede representar el conjunto de las tribus, sino únicamente un grupo instalado en el país y que probablemente no conoció el Éxodo de Egipto con Moisés.

El *Viaje de Unamón* data de esta época. Es el relato de las desventuras de un embajador encargado de reunir madera para construir la barca sagrada de Amón. El funcionario egipcio no tiene ninguna autoridad ante el príncipe de Guébal (Biblos), lo cual dice mucho sobre la debilidad internacional de Egipto. El texto nos informa de que los tjekker, un Pueblo del Mar desconocido en la Biblia pero bien documentado en los textos egipcios, habitan en el litoral de Dor.

EL FIN DEL IMPERIO HITITA (1230-1200)

Después del tratado de 1284 con Egipto, los hititas tienen que hacer frente a la amenaza asiria: las incursiones de Tukulti-Ninurta I (1245-1208) al oeste del Éufrates. Los disturbios internos llevan al asesinato del rey asirio, y los hititas se ven momentáneamente liberados en su frontera oriental. Tudhalia I extiende el reino hacia el noroeste e integra el país de Assuwa (Asia en la época romana: nombre que designará finalmente a todo el continente situado al este de Europa).

Las causas de la desaparición brutal del imperio hitita siguen siendo desconocidas. Desde finales del sigo XIII no se conserva ninguna documentación y los emplazamientos de Bogazköy, Kültepe, Alaca y Alisar fueron totalmente destruidos. De la documentación proveniente de Bogazköy, Egipto y Ugarit se puede deducir que Hatti se derrumbó por razones económicas, tal vez víctima de un bloqueo. Muchos documentos ugaríticos mencionan una amenaza marítima, desembarcos enemigos en Alasiya (Chipre) y la destrucción de puertos. Hatti desaparece entonces, al mismo tiempo que su aliado Ugarit. Según una inscripción de Ramsés III en Medinet-Habu, esta destrucción sería imputable a los Pueblos del Mar. Naturalmente hay que suponer otros factores, que explicarían sobre todo la destrucción sistemática de los emplazamientos del interior. Se ha propuesto la hipótesis de un seísmo.

ASIRIA EN LOS SIGLOS XII-XI

Bajo el reinado de Tukulti-Ninurta I (1245-1208), Asiria había dominado claramente sobre Babilonia, pero ésta cae pronto bajo el poder de los casitas (1188-1157) y después de los elamitas (1157-1133). Asiria saca el mejor provecho de la desaparición del reino de Mitanni y del imperio hitita creándose una salida al Mediterráneo.

Durante el último tercio del siglo XII, Asiria y Babilonia reanudan sus luchas ancestrales.

Assur-resh-ishi (1133-1116) rechaza a los babilonios que habían llegado a los alrededores de Arbela en 1130. Consigue frenar dos ataques de Nabucodonosor I (1126-1105) y contener a las tropas babilónicas en el curso medio del Éufrates. Pero tiene que oponerse a las presiones de los nómadas ahlamu. Por el otro lado del territorio, a oriente, guerrea contra las tribus de los montes Zagros.

Teglatfalasar I (1115-1077) se opone al avance de los mushki y controla todo el curso superior del Tigris. Prosigue las campañas en los montes Zagros y hasta el lago de Van y en el curso superior del Éufrates. Después tiene que rechazar a los ahlamu extendidos a lo largo del Éufrates. Prolonga su campaña hacia occidente hasta el mar, e impone tributo a Guébal (Biblos), Sidón y Arvad. Somete lo que queda de Hatti. Pero los textos indican el acoso constante con que los ahlamu amenazan a Asiria durante una quincena de años. En 1090, Teglatfalasar I decide volverse contra Babilonia. Después de un fracaso, consigue conquistarla en 1085. Pero hacia 1083-1082 los ahlamu asedian Nínive y el rey tiene que refugiarse en la montaña. Su sucesor sólo reina durante dos años.

Asur-bel-kala (1074-1057) reanuda las campañas en el norte. Pero, bajo la amenaza de los ahlamu, decide poner fin a las hostilidades contra Babilonia. Pone en el trono de Babilonia a un usurpador, Adad-apla-iddina (1069-1048), cuya crónica neobabilónica deja percibir su origen arameo*. Asur-bel-kala se casa con su hija. Pero este buen entendimiento entre Asiria y Babilonia no dura. En 1055, Eriba-Adad II (1056-1055), hijo de Asur-bel-kala, es destronado y desterrado en Babilonia donde, bajo la presión del hambre y las revueltas, el caos se instala progresivamente. De 1025 a 940 Babilonia permanecerá prácticamente inactiva en la historia.

De 1050 a 935 se suceden en Asiria seis reyes, algunos de los cuales llegan a una edad longeva: Assurnasirpal I (1050-1032) que reconstruye los templos, Assur-rabi II (1013-973), Teglatfalasar II (967-935). Pero Assur-rabi II tiene que combatir contra los ahlamu-arameos en el alto Éufrates. Se comprueba, por consiguiente, que Asiria no ejerce una presión duradera en la región occidental sino que, por el contrario, sufre la de los arameos. Esta pérdida de influencia crea las condiciones para el establecimiento de principados arameos entre Damasco y el Éufrates. Los invasores arameos aparecen por primera vez en los anales de Teglatfalasar I, asimilados a los ahlamu, conocidos desde el siglo XIV.

Del movimiento de población de los ahlamu nos informan las cartas de El-Amarna [*véase* p. 134].

El territorio del antiguo imperio hitita es ocupado, a partir de 1200, por poblaciones luvitas. En la época de Teglatfalasar I se constituye un reino luvita cuya capital es Carquemis. El rey, Ini-Teshub, lleva un nombre hurrita. En el siglo X los arameos empiezan a dirigir sus violentos ataques contra este reino.

CANAÁN

De 1400 a 1300 encontramos información sobre Canaán en las cartas de El-Amarna y en una estela de Seti I encontrada en Betsán. Estos documentos nos ofrecen datos sobre las rivalidades que existen entre las ciudades fenicias, sobre las amenazas que hacen recaer los *hapiru** sobre las ciudades y la capacidad egipcia de intervención en Asia.

Entre 1200 y 1000 el país de Canaán sufre cambios importantes. Experimenta todavía una fuerte presencia egipcia de 1200 a 1150, bien atestiguada en Meguido, Betsán, Guézer, Laquis, Tell el-Farah del Sur y Timná (minas de cobre, cerca del golfo de Aqaba). No obstante, esta presencia se limita a la región costera del Mediterráneo –pero evitando la zona filistea– y al acceso al mar Rojo por el Negueb.

Los diferentes Pueblos del Mar rechazados por Egipto se establecen a lo largo del Mediterráneo. Se encuentran rastros de los tjekker en Dor y de los filisteos en Asdod, Ascalón, Tell Qasilé y también en el interior del país: en Tell Miqné (¿Ecrón?), Guézer, Afec, Tell Batash, Bet Semes. Hay restos de la presencia de otros pueblos, que siguen siendo desconocidos, en Meguido y Betsán.

Los indicios arqueológicos de una presencia israelita son dudosos, lo que no significa la ausencia de estas poblaciones en el territorio. Sencillamente, falta el «trazador» que sería un argumento decisivo; todos los mencionados hasta una época reciente –jarra con cuello, casa con pilares o casa con cuatro dependencias, cultivo en terrazas– han fallado. Sólo la Biblia atribuye a una presencia israelita los cambios brutales en el tipo de urbanización, reconocidos en Jasor o en Dan. Lo mismo sucede con los numerosos y pequeños emplazamientos que fueron fundados casi simultáneamente en las zonas centrales que corresponden a los territorios de las tribus de Efraín, Manasés y Benjamín. Casi no existen rastros de ocupación comparables al sur de Belén y en la Sefela judía. Por lo que respecta

DOCUMENTO

LAS CARTAS DE EL-AMARNA (1400-1350)

Tell El-Amarna se encuentra a unos 300 km. al sur de El Cairo, en Akenatón, antigua capita egipcia fundada hacia 1363 por Akenatón / Amenofis IV. Las primeras tablillas fueron descubiertas en 1887 y otras en las excavaciones posteriores. El periodo cubierto por esta correspondencia es breve: treinta años como máximo, o tal vez quince años, si no hubo corregencia antes o después del reinado personal de Amenofis IV. Los archivos empiezan en el año trigésimo del reinado de Amenofis III y terminan a más tardar en el año tercero del reinado de Tutankamón, con el abandono de la ciudad de Akenatón.

El corpus de El-Amarna comprende 382 tablillas, hoy dispersas entre diferentes museos. Un primer grupo de 52 tablillas reúne la correspondencia de las potencias extranjeras: Babilonia (1-14), Asiria (15-16), Mitanni (17, 19-30), Arzawa (31-32), Alasiya (33-40), Hatti (41-44). Un segundo grupo de 298 tablillas reúne la correspondencia de los vasallos de Siria o de Canaán. Esta correspondencia nos informa sobre la vida cananea: personalidades, emplazamientos, datos administrativos y problemas planteados a las autoridades locales, en particular la amenaza de los *hapiru**, como en este fragmento de una carta de Abdi-Heba, rey de Jerusalén (*Urusalim*), a Amenofis IV:

[Al re]y, mi señor, [di: así (dice) Ab]di-Heba, [tu] siervo: [me he postrado] siete ve[ces y siete veces a los pies] de mi señor. [...] Que [el rey] sepa que todos los países están en paz, (pero) hay guerra contra mí. ¡Así, pues, cuide el rey su país. Mira, el país de Gazru [Guézer], *el país de Ashqaluna* [Ascalón] *y la ciudad de Laquis les han dado alimento, aceite y todo lo necesario. Que cuide el rey las tropas de arqueros. Que envíe tropas de arqueros contra las gentes que hacen el mal al rey, mi señor. [...] Mira, el país de Jerusalén* [Ú-ru-sa-lim]*: éste no me lo han dado mi padre ni mi madre; el brazo fuerte del rey me lo ha dado. Mira, esta obra es la obra de Milkili y la acción de los hijos de Labayu, que han entregado el país del rey a los hapiru. Mira, oh rey, mi señor, el derecho está conmigo. [...] Mira, el rey ha establecido su nombre para siempre en el país de Jerusalén, por lo que no puede abandonar las tierras de Jerusalén.*

(Número 287;
trad. de María del Carmen Pérez Díez)

a los lugares ocupados en Judá, sólo se tiene noticia de Hebrón, Bet Sur, Tell Bet Mirsim (Debir) y Guiló y, más al sur, Berseba, Tell Masos y Tell Esdar sólo muestran un tipo de ocupación muy modesta. En Transjordania sólo en Galaad existe una ocupación comparable a la del macizo montañoso central.

El debilitamiento de las grandes potencias que dirigen la historia de Oriente Próximo –Egipto, Hatti y Asiria– permite a poblaciones más limitadas en espacio y recursos afirmar su pretensión de desempeñar un papel que por fuerza será provisional o limitado. Es el caso de Israel, pero también el de sus vecinos –arameos, fenicios, filisteos, edomitas, amonitas, moabitas–, pequeñas potencias con frecuencia rivales, episódicamente unidas por alianzas y que conocieron, una tras otra, el apogeo y la decadencia.

D. N.

4
EL ÉXODO

EL NACIMIENTO DE ISRAEL

La palabra griega *ex-odos* significa «camino de salida»; en la Biblia griega, los Setenta*, es el título del segundo libro de Moisés (después del Génesis), que cuenta la salida de Egipto. Pero la palabra «éxodo» (con minúscula) designa también el conjunto de los acontecimientos fundantes: no sólo la noche de la salida y el paso del mar Rojo, sino toda la marcha por el desierto, con el don de la Ley y la Alianza* en el Sinaí, hasta la muerte de Moisés. Estos acontecimientos se narran en el libro del *Éxodo* (con mayúscula), pero también en *Números* y *Deuteronomio*, que contienen, como el *Levítico*, las diferentes leyes que se remontan a Moisés.

La salida de Egipto

En la tradición bíblica la salida de Egipto constituye el acontecimiento fundante de Israel; por ejemplo, el célebre texto del decálogo* –las Diez palabras– empieza así: «Yo soy el SEÑOR, tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, del lugar de esclavitud» (Ex 20,2). En el Antiguo Testamento se encuentra 140 veces una fórmula análoga; así, en los oráculos del profeta* Amós, los más antiguos de todos (hacia 750): «Yo os hice subir a vosotros del país de Egipto y os conduje por el desierto...» (Am 2,10; véase 3,1; 9,7).

Los relatos del comienzo del libro del Éxodo recuerdan la servidumbre de los israelitas en Egipto. Los egipcios obligaron a los esclavos procedentes «del país de Gosén» (al noreste del Sinaí) a trabajar en las grandes obras, especialmente en las de la ciudad de depósito de Pi-Ramsés, mencionada en Ex 1,11. Este alejamiento duradero de su región de origen explica bien la caída de la natalidad que pone en peligro el porvenir de los israelitas. Éstos son llamados «hebreos*» por los egipcios; ahora bien, este nombre es muy parecido al de los

habiru o *hapiru**, que designa a los mercenarios y los esclavos semitas empleados en Egipto, e incluso a los ladrones venidos del este. Para los egipcios, los israelitas serían uno de esos grupos de *hapiru*, difíciles de integrar y de controlar. (Sobre el marco histórico del Éxodo, véase p. 144).

Los relatos bíblicos dramatizan la liberación de los israelitas con la narración de las diez «plagas* de Egipto»: diez azotes naturales enviados por Dios para obligar al faraón a que deje salir a los israelitas. El décimo es el más terrible: es la muerte de todos los primogénitos egipcios (Ex 12,29-32). Las tradiciones sobre la salida son complejas: unas veces hablan de una *expulsión* de los israelitas, considerados responsables de esas plagas, y otras de una *huida* nocturna, que provoca la persecución del ejército egipcio.

El relato central de la salida de Egipto es el del paso del mar de las Cañas o de los Juncos –en griego, el mar Rojo–, donde la intervención de Dios es patente para los israelitas (Ex 14). El texto habla a la vez de causas naturales (un viento fuerte del este que seca el mar) y de prodigios inauditos (el mar que se divide en dos para que puedan pasar los israelitas). Este texto es ante todo una profesión de fe en el Dios salvador; su importancia explica que haya recibido muchas relecturas sucesivas a medida que avanzaba la formación del Pentateuco [*véase* p. 142].

El milagro del Mar (Éxodo 14)

Los israelitas alzaron sus ojos, y viendo que los egipcios marchaban tras ellos, temieron mucho los israelitas y clamaron al Señor. Y dijeron a Moisés: «[...] ¿No te dijimos en Egipto: Déjanos en paz, serviremos a los egipcios, pues más nos vale servir a los egipcios que morir en el desierto?». Moisés respondió al pueblo: «No temáis; estad firmes, y veréis la salvación que el Señor os otorgará en este día [...]. El Señor peleará por vosotros; vosotros no os preocupéis».

El Señor dijo a Moisés: «[...] Tú, alza tu cayado, extiende tu mano sobre el mar y divídelo, para que los israelitas pasen por medio del mar, en seco. Yo haré que los egipcios se obstinen y entren detrás de vosotros y mostraré mi gloria sobre el faraón y todo su ejército, sus carros y sus jinetes. Y los egipcios sabrán que yo soy el Señor, cuando muestre mi gloria sobre el faraón, sus carros y sus jinetes».

Moisés extendió su mano sobre el mar, y el Señor hizo retroceder el mar mediante un fuerte viento del este que sopló toda la noche; el mar se secó y las aguas se dividieron. Los israelitas entraron en medio del

mar, en seco, y las aguas formaban muralla a derecha e izquierda. Los egipcios los persiguieron y entraron tras ellos, en medio del mar, con todos los caballos del faraón, sus carros y sus jinetes. A la vigilia matutina, el SEÑOR miró desde la columna de fuego y humo hacia el ejército de los egipcios, y sembró la confusión en el ejército egipcio. Enredó las ruedas de sus carros, que a duras penas podían avanzar. Entonces los egipcios dijeron: «Huyamos ante Israel, porque el SEÑOR pelea por ellos contra Egipto».

El SEÑOR dijo a Moisés: «Extiende tu mano sobre el mar, y las aguas retornarán sobre los egipcios, sus carros y sus jinetes». Moisés extendió su mano sobre el mar y, al rayar el alba, el mar volvió a su lugar habitual, de modo que los egipcios, en su huida, toparon con él. Así precipitó el SEÑOR a los egipcios en medio del mar. [...] Aquel día salvó el SEÑOR a Israel del poder de los egipcios; e Israel vio a los egipcios muertos a orillas del mar. Vio, pues, Israel la mano potente que el SEÑOR había desplegado contra los egipcios, temió el pueblo al SEÑOR, y creyó en el SEÑOR y en Moisés, su siervo (Ex 14,10-18.21-27.30-31).

La primera Pascua

El relato de la noche de la salida se mezcla en varias ocasiones con el ritual de la fiesta de la Pascua (*Pesaḥ*) que cada año tiene que conmemorar esta primera liberación de Israel (Ex 12–13). Este ritual comprende de hecho dos ritos distintos celebrados al comienzo de la primavera: el rito del cordero pascual y el de los panes ázimos, es decir, sin levadura.

«El día diez de este mes [de nisán*] cada uno tomará una res por familia [...]. Será una res sin defecto, macho, de un año. La escogeréis entre los corderos o los cabritos. La guardaréis hasta el día catorce de este mes; y, congregada toda la comunidad de Israel, la inmolará al atardecer. Tomaréis luego la sangre y untaréis las dos jambas y el dintel de las casas donde la comáis. Esa noche comeréis la carne. La comeréis asada al fuego, con ázimos y con hierbas amargas. [...] La comeréis así: con la cintura ceñida, los pies calzados y el bastón en la mano; y la comeréis de prisa. Es la Pascua del SEÑOR. Esa noche yo pasaré por el país de Egipto y mataré a todos los primogénitos del país de Egipto, de los hombres y de los animales. [...] La sangre os servirá de señal en las casas donde estéis. Cuando yo vea la sangre, pasaré de largo; y no os afectará la plaga exterminadora»* (Ex 12,3-8.11-13).

En la primera luna llena de primavera, justo antes de la salida en trashumancia, los pastores ofrecían en sacrificio *un cordero o un cabrito* de un año; su sangre, untada en los dinteles de las puertas, tenía que alejar los espíritus maléficos y proteger al clan y a su rebaño en sus desplazamientos (Ex 12,1-14).

Por lo que se refiere al rito de los *panes ázimos* (*maṣṣot*), pertenece más bien a los agricultores de Canaán. Una vez recogida la cebada (marzo/abril), durante una semana no se come más que pan hecho con la nueva harina, sin levadura (Ex 12,17-20). Es un rito de renovación ligado a la primavera. Este pan sin sabor recuerda simbólicamente al «pan de miseria» que comían los esclavos hebreos en Egipto. Los dos ritos, que caían más o menos en las mismas fechas, fueron finalmente reunidos: la Pascua se convirtió en el primer día de la semana de los ázimos. Después de la destrucción del Templo de Jerusalén en 70 d.C., ya no se puede ofrecer en sacrificio ningún animal y la comida pascual judía (*seder*) se celebra sin cordero asado, únicamente con panes ázimos (*maṣṣot*) y hierbas amargas.

Hay un último rito vinculado al relato de la Pascua: el del *rescate de los primogénitos* (Ex 13,11-15). Todo primogénito bovino, ovino o caprino tiene que ser sacrificado, es decir, ofrecido a Dios; este gesto expresa la convicción de que toda vida pertenece a Dios, en particular las primicias*. Por lo que respecta a los varones primogénitos, tienen que ser rescatados*: se sacrifica un animal en su lugar. Éste es uno de los sentidos del célebre relato del sacrificio de Abrahán (Gn 22, *véase* p. 94); porque Dios rechaza todo sacrificio humano, Abrahán ofrece un carnero en lugar de Isaac.

La marcha por el desierto

Los relatos sobre la travesía por el desierto, entre Egipto y Canaán, empiezan en Ex 15,22 y terminan prácticamente al final del libro de los Números. Pero están interrumpidos por los relatos y las leyes de la Alianza en el Sinaí (Ex 19–31 y 35–40; todo el Levítico; y finalmente Números 1–11). Todos los relatos del desierto están compuestos en torno a dos temas esenciales: Dios hace vivir a su pueblo, pero éste difícilmente confía en él. A menudo estos dos temas están unidos. Israel «murmura» contra Dios, o contra Moisés; se queja, critica y se rebela porque tiene sed, hambre, miedo. Moisés intercede por él y Dios responde dándole lo que necesita para vivir: el maná (Ex 16), el agua viva (Ex 15,22-27; 17,1-7; Números 20,1-13) o la seguridad (Ex 17,8-16).

Pero muchos de estos relatos refieren también juicios y castigos: ya sea contra los rebeldes que cuestionan la autoridad de Moisés,

como Coré, Datán y Abirón (Nm 16) o como Miriam, la hermana de Moisés (Nm 12), ya sea contra todo el pueblo que ha cometido la osadía de representar a su Dios como un becerro de oro (Ex 32). En este último caso Moisés tiene que interceder para obtener el perdón del pueblo (Ex 32,30-34) y la renovación de la alianza (Ex 33–34).

La marcha por el desierto sitúa finalmente a los israelitas frente a los pueblos de Canaán. Moisés envía espías para observar el país (Nm 13) pero, de nuevo, el pueblo cede al miedo y se niega a confiar en Dios (Nm 14). Las relaciones con los pueblos vecinos se vuelven difíciles (Nm 20–25). Algunos Salmos recuerdan toda esta marcha por el desierto y meditan sobre la ingratitud de Israel, frente a la bondad incansable del Señor (Sal 78; 106). El desierto conservará en la tradición una doble imagen: es el lugar idílico de la alianza y de los diez milagros, pero también el lugar de la prueba y de la infidelidad.

REFERENCIA

EL DESIERTO: ¿IDEAL O CASTIGO?

La Biblia habla del desierto de dos maneras opuestas: unas veces es el lugar ideal donde Israel vivió solo con su Dios y concluyó la alianza; otras veces es un lugar de castigo donde la vida está amenazada, e incluso es imposible, sin esperanza. De hecho, el desierto no es un lugar de vida duradera: los israelitas que salen de Egipto tienen que atravesarlo para llegar a la Tierra prometida, Canaán. El tiempo del desierto –40 años, la duración simbólica de una generación– fue para Israel un tiempo de prueba:

Acuérdate de todo el camino que el SEÑOR tu Dios te ha hecho recorrer durante estos cuarenta años en el desierto para humillarte, para probarte y para conocer lo que había en tu corazón: si ibas a guardar sus mandamientos o no. Te humilló y te hizo pasar hambre, y después te alimentó con el maná [...] para hacerte saber que no sólo de pan vive el hombre, sino que el hombre vive de todo lo que sale de la boca del SEÑOR. [...] Así te darás cuenta, en tu corazón, de que el SEÑOR tu Dios te corrige igual que un hombre corrige a su hijo (Dt 8,2-5).

Ciertamente la alianza fue como los esponsales de Dios e Israel: «De ti recuerdo tu cariño juvenil, el amor de tu noviazgo; aquel seguirme tú por el desierto, por la tierra no sembrada. Consagrado al SEÑOR estaba Israel, primicias de su cosecha» (Jr 2,2-3). Pero los relatos afirman que la esposa fue muchas veces infiel: el hambre, la sed y el miedo provocaron sus «murmuraciones» contra su Dios, porque no supo confiar en él día tras día. De ahí los reproches: «No seáis tercos como en Meribá [el milagro del agua], como el día de Masá en el desierto, allí vuestros padres me probaron, me tentaron aunque vieron mis obras. Cuarenta años me asqueó esa generación» (Sal 95,8-10).

El profeta Oseas gritará un día el sufrimiento y la cólera de Dios a causa de su esposa infiel:

Ella ya no es mi mujer, y yo no soy su marido [...]. No sea que yo la desnude toda entera y la deje como el día en que nació, la convierta en desierto, la reduzca a tierra árida y la haga morir de sed. [...] Se iba detrás de sus amantes, olvidándose de mí –oráculo del SEÑOR–. Por eso voy a seducirla; voy a llevarla al desierto y le hablaré al corazón. [...]Ella responderá allí como en los días de su juventud, como el día en que subía del país de Egipto (Os 2,4-5.15-17).

La alianza en el Sinaí

El lugar de la Alianza* es llamado «montaña de Dios», «Sinaí» u «Horeb», lo cual demuestra la pluralidad de las tradiciones antiguas sobre el Éxodo. Pero Israel no conservó el recuerdo de ningún lugar preciso fuera de su territorio; de alguna manera el Templo de Jerusalén reemplazó a todos los demás lugares donde Dios se había manifestado a los antepasados. Hay que esperar hasta el siglo IV d.C. para que los cristianos localicen la montaña de la Alianza en el monte Moisés (*Jebel Musa*) –a cuyos pies se encuentra el monasterio de Santa Catalina–, en el macizo granítico al sur del Sinaí.

El relato del Éxodo está centrado en la celebración de la Alianza en el Sinaí (Ex 19–24). La importancia del personaje Moisés se debe a su papel de mediador entre Dios e Israel. Después de una preparación de tres días, y en el marco de una grandiosa teofanía*, una manifestación de Dios a través del fuego, la nube y la tormenta, Moisés es llamado a la cima, para que se acerque a él:

El tercer día, al rayar el alba, hubo truenos y relámpagos y una densa nube sobre el monte y un fuerte sonido de trompeta. Todo el pueblo, en el campamento, se echó a temblar. Moisés hizo salir al pueblo del campamento, al encuentro de Dios, y se detuvieron al pie del monte. Todo el monte Sinaí humeaba, porque el SEÑOR había descendido sobre él en el fuego. Subía el humo como el de un horno, y todo el monte retemblaba con violencia. El sonar de la trompeta se hacía cada vez más fuerte; Moisés hablaba y Dios le respondía con el trueno (Ex 19,16-19).

Este encuentro es el marco de la revelación del decálogo, las Diez palabras de Dios (Ex 20), que Moisés transmite al pueblo antes de pedirle su compromiso con la Alianza:

Entonces Moisés escribió todas las palabras del SEÑOR; se levantó temprano y construyó al pie del monte un altar con doce estelas por las doce tribus de Israel. Luego mandó a algunos jóvenes israelitas que ofreciesen holocaustos e inmolaran novillos como sacrificios de comunión para el SEÑOR. Moisés tomó la mitad de la sangre y la echó en vasijas; la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomó después el libro de la Alianza y lo leyó ante el pueblo, que respondió: «Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho el SEÑOR». Entonces Moisés tomó la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: «Ésta es la sangre de la Alianza que el SEÑOR ha hecho con vosotros, de acuerdo con todas estas palabras»* (Ex 24,4-8).

Este ritual de la sangre expresa la voluntad de vincularse definitivamente; en adelante la vida de Israel depende de su Dios, de su fidelidad a la Alianza.

Aun cuando esta convicción se remonta a los orígenes de Israel y se expresó en los antiguos santuarios, es probable que los relatos del Éxodo no daten de una fecha tan temprana. Parece que la teología de la Alianza se desarrolló sobre todo en tiempos de los profetas, especialmente en el siglo VIII, como se ve en el profeta Oseas [*véase* p. 293].

El decálogo: las Diez palabras

2 *«Yo soy el SEÑOR, tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, del lugar de esclavitud.*

3 *No tendrás otros dioses fuera de mí.*

4 *No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos, abajo en la tierra o en las aguas debajo de la tierra.*

5 *No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque yo el SEÑOR, tu Dios, soy un Dios celoso [...].*

7 *No pronunciarás el nombre del SEÑOR, tu Dios, en falso; porque el SEÑOR no dejará sin castigo a quien pronuncie su nombre en falso.*

8 *Recuerda el día del sábado para santificarlo.* 9 *Seis días trabajarás y harás todos tus trabajos,* 10 *pero el día séptimo es día de descanso en honor del SEÑOR, tu Dios. No harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el forastero que habita en tu ciudad.* 11 *Pues en seis días hizo el SEÑOR el cielo y la tierra, el mar y todo cuanto contienen, y el séptimo descansó; por eso bendijo el SEÑOR el día del sábado y lo santificó.*

12 *Honra a tu padre y a tu madre, para que se prolonguen tus días sobre la tierra que el SEÑOR, tu Dios, te va a dar.*

13 *No matarás.*

14 *No cometerás adulterio.*

15 *No robarás.*

16 *No darás testimonio falso contra tu prójimo.*

17 *No codiciarás la casa de tu prójimo, ni codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo».*

(Ex 20,2-17)

El decálogo no es un reglamento impersonal, sino la ley que Dios da a su pueblo después de haberlo liberado (v. 2), para que sea libre y no se destruya a sí mismo. Hay dos normas esenciales para asegurar a la vez la alianza con Dios y unas relaciones sociales verdaderamente humanas: el respeto al Dios único y el respeto al prójimo en

todas sus formas. En efecto, las dos partes del decálogo, con frecuencia llamadas «las dos tablas», atañen a la vez a la relación con Dios (primera tabla, vv. 2-11) y a las relaciones con los hombres (segunda tabla, vv. 12-17).

Ocho de las diez palabras son prohibiciones: ponen un límite a la libertad de cada persona, precisamente allí donde puede hacer daño a los otros y a sí misma. Las palabras de la primera tabla son propias de Israel, pueblo liberado de Egipto: su Dios es único y ninguna imagen puede representarlo; él pide para sí el día del sábado*. Las de la segunda tabla, en cambio, constituyen las exigencias éticas que todo grupo social digno de este nombre necesita. Otra versión del decálogo se encuentra en Deuteronomio 5,17-21, donde el sábado se funda en la liberación de Egipto y no en la creación.

Las Diez palabras no han recibido la misma consideración en todas las tradiciones creyentes. Para los judíos, la primera palabra de Dios –sobre la liberación de Egipto– no es un mandamiento, sino que sirve de fundamento a todos los demás. Los católicos cuentan diez mandamientos, partiendo de la segunda palabra, y dividen en dos la última.

REFERENCIA

LAS TRADICIONES DEL PENTATEUCO

Es evidente que los cinco libros del Pentateuco reúnen textos heterogéneos, de épocas y de teologías diferentes. Se distinguen fácilmente cinco grandes bloques narrativos: los orígenes de la humanidad (Gn 1–11); los patriarcas (Gn 12–50); la cautividad en Egipto y la liberación (Ex 1–15,21); la estancia en el desierto (Ex 15,22–18 y Nm 11–22,1) y la Alianza en el Sinaí (Ex 19–24). A estos cinco bloques narrativos se añaden tres códigos de leyes principales: el Código de la Alianza (Ex 21,22–23,19); el Código de Santidad (Lv 17–26) y el Código deuteronómico (Dt 12–26).

Hace más de un siglo que los exegetas* propusieron teorías para explicar esta pluralidad de tradiciones presentes en el Pentateuco. Hasta la década de 1970 hubo un cierto consenso en torno a la «teoría documentaria», según la cual el Pentateuco es el resultado de la fusión de cuatro documentos o tradiciones: dos antiguas, una del reino de Judá, el *Yahvista** (siglo X), otra del reino de Israel, el *Elohísta** (siglo VIII), después la tradición que forma el *Deuteronomio** (siglos VII-VI) y finalmente la tradición *Sacerdotal*, que armoniza las tres anteriores y las completa (siglos VI-V).

Pero este consenso –que aparece todavía en las introducciones y las notas de muchas biblias– está actualmente superado. Parece que las dos tradiciones antiguas no son anteriores al siglo VII. Después del destierro se observa sobre todo la existencia de dos tradiciones rivales: la tradición *sacerdotal*, obra de los sacerdotes de Jerusalén, y la tradición *deuteronomista*, ligada a los círculos proféticos, que produjo el Deuteronomio, pero inspiró también los libros históricos que van de Josué a 2 Reyes. Parece que el Pentateuco quedó fijado hacia el año 400, probablemente por Esdras. (Véase una presentación más completa de esta cuestión en las pp. 146-149).

Las leyes de Moisés

Es evidente que el relato de la teofanía en el Sinaí fue partido en dos para que sirviera como prestigioso cofre al decálogo, las Diez palabras (Ex 20,1-17). Más adelante el relato se interrumpe de nuevo para dar cabida a un primer código legislativo, el *Código de la Alianza* (20,22–23,19), que precede a la celebración ritual de la Alianza (Ex 24,1-11). Esta mezcla de relatos y leyes prosigue en el resto del libro del Éxodo y también en Números. La tradición bíblica la reunido casi todas las leyes de Israel en este marco narrativo de la estancia en el Sinaí, especialmente todas las normas de los sacerdotes* de Jerusalén sobre el templo y el culto (Ex 25–31 y 35–40; Lv; Nm 1–11). El Levítico contiene otro código de leyes morales y cultuales mezcladas, de origen sacerdotal, a saber, la *Ley de santidad*, llamada así porque muchos de sus preceptos son motivados con las palabras «Sed santos porque yo, el Señor, soy santo». Por último, se supone que el Deuteronomio transmite los discursos y leyes que Moisés enseña justo antes de su muerte y la entrada del pueblo en Canaán. Este quinto libro contiene también el *Código deuteronómico* (Dt 12–27).

Estas leyes son de origen y épocas diversas; el *Código de la Alianza* contiene las leyes más antiguas, algunas de ellas anteriores a

DOCUMENTO

EL CÓDIGO DE HAMMURABI

Muchas leyes de Israel se parecen a las contenidas en los códigos de leyes del antiguo Oriente, sobre todo a las del más célebre, el Código de Hammurabi, rey de Babilonia (1792-1750), del que se reproducen a continuación algunos fragmentos. Nótese que, a diferencia de la Biblia, las sanciones varían según las clases sociales y que la pena de muerte es bastante frecuente. No obstante, pese a su brutalidad, el Código trata de proteger los derechos de las personas. No fue revelado por una divinidad, sino que es obra del rey.

«Soy yo, Hammurabi, príncipe celoso que teme a los dioses, el que para hacer aparecer la justicia en el país, para aniquilar al inicuo y al malvado, para que el fuerte no oprima al débil... Yo soy Hammurabi, rey de justicia, a quien Samas [dios de la justicia] *ha otorgado la verdad.*

8. Si uno ha robado un buey o un carnero o un asno o un puerco o una nave, tanto si es de un dios o del palacio, restituirá treinta veces; si es de un hombre de pueblo, restituirá diez veces. Si el ladrón no tiene con qué restituir, será entregado a la muerte.

16. Si uno oculta en su casa a un esclavo o a una esclava fugitiva del palacio o de un hombre de pueblo, y no lo presenta ante la llamada del heraldo, ese dueño de casa será ejecutado.

127. Si uno ha señalado con el dedo a una adivina o a la esposa de alguno sin probar nada, se azotará a ese hombre ante los jueces y se le cortará la mitad del cabello.

138. Si uno repudia a su primera esposa que no le ha dado hijos, le dará una cantidad de dinero equivalente a su «precio»; además, le restituirá íntegramente la dote que ella había aportado de la casa de su padre y (solamente luego) podrá repudiarla.

196. Si uno le saca el ojo a un notable, se le sacará le ojo.

198. Si le saca el ojo a un hombre de pueblo [...], pagará una mina de plata.

199. Si le saca el ojo a un esclavo de alguien [...], pagará la mitad de su precio de rescate.

(Trad. de Jesús García Recio, según versión de M. J. Seux)

la monarquía [*véase* p. 156]; el *Código deuteronómico* proviene de los círculos proféticos anteriores al destierro (587) y fue completado durante el destierro [*véase* p. 157]. La *Ley de santidad* refleja tradiciones antiguas, pero redactadas durante el destierro [*véase* p. 158]. El respeto a la tradición llevó a los sacerdotes responsables del Templo, después del destierro, a guardar juntos estos tres códigos, a pesar de las numerosas repeticiones e incluso algunas incoherencias. Ahora bien, la mayor parte de estas leyes están introducidas por la fórmula: «El Señor dijo a Moisés: "Habla a los hijos de Israel y diles..."». Israel está convencido de que todas sus leyes no hacen más que desarrollar la revelación inicial recibida por Moisés; todas ellas contribuyen a hacer que el pueblo viva en la Alianza concluida por Moisés. Cualesquiera que sean sus orígenes, todas las leyes son recibidas como palabras de Dios.

El Éxodo y la historia

¿Dejó el acontecimiento fundante de Israel algún rastro en la historia egipcia? No. Y los relatos bíblicos ¿permiten identificar al faraón del Éxodo? Tampoco. «Faraón» es utilizado en Éxodo como un nombre propio, cuando en realidad es un título real que significa «casa grande» (*per aa*). Los biblistas suelen mencionar dos faraones: Ramsés II y Merneptah. En efecto, el texto de Ex 1,11 afirma que los hebreos trabajaron en la construcción de la ciudad de depósito (Pi-) Ramsés, obra del faraón Ramsés II (1304-1238), en el brazo oriental del delta del Nilo (= Avarís, Qantir; hoy Tell el-Daba). Respecto a su hijo Merneptah (1238-1209), la estela que celebra su victoria sobre los libios nombra a Israel como un grupo no sedentario en Canaán, alrededor de 1233 [*véase* p. 130]. Estos dos indicios no bastan para datar el acontecimiento del Éxodo, pero al menos dan cierta verosimilitud a un éxodo en la segunda mitad del siglo XIII. Los relatos bíblicos conservan algunos rastros de una estancia de los israelitas en Egipto, empezando por el nombre egipcio de Moisés, *Mošeh* (en egipcio *Msés*, como en Ra-msés) y el apelativo «hebreos», dado por los egipcios a los semitas del Sinaí y de Canaán.

También cabe preguntarse si hubo varios éxodos, varias salidas de israelitas; unos huyendo de la esclavitud en Egipto; otros, por el contrario, expulsados como extranjeros indeseables. La cuestión de la geografía del Éxodo iría más bien en este sentido, porque los textos bíblicos proponen, según parece, dos itinerarios diferentes: uno por el norte del Sinaí (¿el éxodo-expulsión?), la ruta normal controlada por los fortines egipcios, y el otro por las montañas del Sur del Sinaí (¿el éxodo-huida?). Por otro lado, hay una información que explica por qué Dios no conduce a su pueblo por «el camino del país

REFERENCIA

EL DIOS SALVADOR

El Éxodo es el acontecimiento fundante del pueblo de Israel: toda la tradición bíblica lo ve como la primera experiencia salvífica colectiva o, dicho con más precisión, como la primera manifestación del Dios de Israel como salvador. El relato de las diez plagas infligidas a Egipto interpreta diversas calamidades como una acción de Dios contra Egipto. Y el relato del paso del mar de Suf, que es el desenlace, concluye así: «Aquel día salvó el SEÑOR a Israel del poder de los egipcios [...]. *Temió el pueblo al* SEÑOR, y creyó en el SEÑOR y en Moisés, su siervo» (Ex 14,30-31). Israel se reconoce salvado por su Dios; por ello acepta vivir en su Alianza, siguiendo su ley.

A lo largo de los siglos, como durante la marcha por el desierto, Israel tendrá muchas veces la experiencia de la salvación; en efecto, conocerá muchas situaciones penosas, sobre todo la dominación de los pueblos vecinos, en tiempo de los jueces*, hasta las dominaciones de los grandes imperios: asirios, babilonios, persas, griegos y romanos. El destierro en Babilonia, en el siglo VI, será la experiencia más fuerte: todas las elites son deportadas, Jerusalén y su Templo están en ruinas; el pueblo dice: «Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, todo ha acabado para nosotros», pero el profeta Ezequiel responde, en nombre de Dios: «Os haré salir de vuestras tumbas, pueblo mío, y os llevaré de nuevo al suelo de Israel. [...] Infundiré mi espíritu en vosotros y viviréis; os estableceré en vuestro suelo, y sabréis que yo, el SEÑOR, lo digo y lo hago, oráculo del SEÑOR» (Ez 37,12.14).

En la misma época, un profeta anuncia que el regreso de los deportados de Babilonia será un nuevo éxodo, aún más extraordinario que la liberación de Egipto: «En efecto, mirad que vienen días –oráculo del SEÑOR– en que no se dirá más: "¡Por vida del SEÑOR, que subió a los israelitas de Egipto!", sino: "¡Por vida del SEÑOR, que subió a los hijos de Israel del país del norte, y de todos los países a donde los arrojara!"» (Jr 16,14-15).

Son muchos los nombres propios que proclaman que el Señor es el salvador de su pueblo; entre los personajes más conocidos citemos a Josué (*Yehošua'*), Eliseo (*'Eliša'*), Oseas (*Hošea'*) e Isaías (*Yeša'yahu*). El nombre de Jesús es la forma griega de Josué; Dios revela este nombre a José: «[María] dará a luz un hijo, y le pondrás por nombre *Jesús*, porque él *salvará* a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21). Efectivamente, para anunciar la venida del Reino de Dios, Jesús hará signos concretos de salvación y de liberación curando a los enfermos e impedidos.

de los filisteos, aunque era más corto», sino por «el camino del desierto del mar de Suf» (Ex 13,17-18). En los relatos de la travesía del desierto sólo hay un nombre seguro: el oasis de Cadés (Cadés Barnea: Nm 20), que será más tarde el límite del reino de David-Salomón.

El relato del paso del Mar es ante todo un relato épico de alabanza al Dios salvador de Israel. Es muy posible que los hebreos pudieran atravesar a pie la zona pantanosa del lago Timsah mientras los carros egipcios quedaban atascados en ella. Pero lo esencial es la interpretación que dieron a este acontecimiento clave quienes lo vivieron: gracias a la intervención de su Dios, que venció al faraón, los israelitas pudieron salir de Egipto y encontrar en el desierto su libertad.

Los libros de la Ley: Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio

Después de haber recorrido el conjunto de los principales acontecimientos del Éxodo –la salida de Egipto, la estancia en el desierto, la Alianza y la Ley–, ahora es necesario presentar los libros que contienen todos estos relatos y estas leyes. Para distinguirlos del Génesis, con el que forman el Pentateuco, podemos llamarlos «Libros de la Ley»: son Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

La palabra «ley», con la que se suele traducir en nuestra lengua la palabra hebrea *torah**, es insuficiente para expresar la diversidad y la complejidad del contenido de los libros del Éxodo, el Levítico, los Números y el Deuteronomio. Ya los traductores griegos de los Setenta*, al traducir *torah* por *nomos*, ley, dejaron de lado la dimensión narrativa de algunos de estos libros bíblicos: en efecto, aunque el libro del Levítico es casi exclusivamente legislativo, en cambio los relatos ocupan una parte importante de Éxodo y Números. Así mismo, el libro del Deuteronomio empieza con un discurso de Moisés que narra la historia del pueblo de Israel. Así pues, es importante comprender la relación existente entre relatos y leyes, antes de considerar el contenido propiamente legislativo de estos cuatro libros bíblicos.

Pero en primer lugar hay que presentar la cuestión de la formación del Pentateuco, que condiciona en gran medida la comprensión de los textos y que ha experimentado una evolución importante desde las décadas de 1970 y 1980.

La formación del Pentateuco

Los resultados de la investigación exegética sobre el Pentateuco permanecieron muy estables durante los tres primeros cuartos del siglo XX. Los estudios se concentraban en la historia de la composición del texto y proponían una aproximación exclusivamente diacrónica al corpus bíblico: su formación a lo largo de los siglos. Los diferentes estudiosos habían llegado a un consenso conocido con el nombre de *teoría documentaria*. Es la aproximación sincrónica a los textos –el estudio en su estado actual– lo que ha llevado a cuestionar las conclusiones de la teoría documentaria y ha renovado los estudios sobre el Pentateuco.

La teoría documentaria

Se suele unir la noción de teoría documentaria al nombre de Julius Wellhausen, porque fue él quien sentó sus bases a finales del siglo XIX: el Pentateuco sería el resultado de la «fusión» de documentos

literarios escritos, compuestos en los siglos X-VI a.C. Cada documento es una obra literaria autónoma que proviene de un único escritor o de un grupo de autores, documento realizado en una época dada a partir de un material literario preexistente: tradiciones orales o escritas. Recordemos que se llama *tradición* a un contenido oral o escrito transmitido de una generación a otra, de un grupo a otro.

Se distinguen cuatro documentos cuya fusión habría conducido a la formación del texto definitivo, canónico, del Pentateuco:

1. El documento *yahvista** (J, en alemán *Jahvist*) data de principios de la época real (siglo X). El Yahvista sería un escritor del Sur (Jerusalén), que desarrolla una ideología monárquica.

2. El documento *elohísta** (E) proviene del reino del Norte* (siglos IX-VIII). Es más reservado frente a la monarquía y está relacionado con la teología de los profetas* del Norte.

– El documento yahvista y el documento elohísta se fusionan, tal vez después de la caída del reino de Samaría (722) y de la llegada de los repatriados a Judá. Forman el documento *jehovista* (JE).

3. El *Deuteronomio* (D) es compuesto durante el reinado de Josías (finales del siglo VII).

4. El *Documento sacerdotal* (P, del alemán *Priestercodex*) sería originalmente un relato independiente, cuya teología es específica y cuya fuente narrativa está representada por el documento jehovista. Lo redactaron los sacerdotes* de Jerusalén deportados en Babilonia (siglo VI).

Después del destierro*, el documento sacerdotal recibe suplementos legislativos (Ps). Más tarde el documento sacerdotal y el documento JE se fusionan para formar el Tetrateuco*: Gn, Ex, Lv, Nm (JEP). Por último, el Tetrateuco y el Deuteronomio se unen para formar el Pentateuco actual (JEDP).

Límites y puesta en entredicho de la teoría documentaria

Poco a poco se van formulando algunas observaciones críticas contra la teoría documentaria:

– Los textos clásicamente atribuidos al documento *elohísta* parecen fragmentarios. No constituyen una trama narrativa coherente. De ahí el cuestionamiento de la existencia misma de un documento elohísta.

– No hay unanimidad acerca de la delimitación del documento *yahvista*. De hecho, la denominación «yahvista» designa realidades que difieren según los estudiosos. Además, la datación de este documento es objeto de hipótesis contradictorias (algunos exegetas consideran que J depende de D y, por tanto, sería mucho más reciente).

– Pero ha sido sobre todo la aproximación sincrónica a los textos del Pentateuco la que ha propiciado la formulación de las críticas más decisivas. En efecto, una lectura sincrónica de los relatos invita a preguntarse por su coherencia narrativa: la lectura continua del Pentateuco pone de manifiesto fracturas, cesuras. Así, entre el ciclo* de los orígenes (Gn 1–11) y el ciclo de los patriarcas (Gn 12–50): la lectura de Gn 12–50 no presupone los primeros capítulos del Génesis. Así mismo, existe una cesura narrativa entre Gn 50 y Ex 1. Estas constataciones llevan a poner en cuestión la validez de la noción de documentos cuyo contenido narrativo se extendería teóricamente de un extremo al otro del Tetrateuco.

Las nuevas hipótesis

Estas hipótesis abandonan el modelo de los *documentos* para apoyarse sobre otros dos esquemas teóricos: el modelo de los *fragmentos* y el modelo de los *complementos.*

La *teoría de los fragmentos* postula que las tradiciones fueron transmitidas durante mucho tiempo independientemente unas de otras y después fueron reagrupadas en función de temas narrativos específicos. Sólo tardíamente una composición literaria (o varias composiciones literarias sucesivas) habría(n) agrupado estas tradiciones. Recordemos que una composición literaria dispone libremente un material tradicional anterior a ella, según una perspectiva teológica original.

La *teoría de los complementos*: en un primer momento, a partir de tradiciones antiguas –escritas u orales– se habría compuesto un documento inicial. Después este documento habría recibido complementos decisivos hasta formar el texto final del Pentateuco. Los complementos se oponen a los documentos por el hecho de que no poseen ninguna autonomía literaria. Un complemento presupone un documento preexistente al que completa y/o corrige.

Rolf Rendtorff fue el primero que propuso una nueva hipótesis de composición del Pentateuco que se apoya en la teoría de los fragmentos: tras comprobar que las diferentes unidades narrativas que componen el Pentateuco son muy independientes unas de otras, el autor postula la existencia de tradiciones escritas con un tema específico (ciclo de los orígenes, patriarcas, cautividad en Egipto y liberación, marcha por el desierto, etc.). Estas «grandes unidades literarias» habrían sido unidas unas a otras en una época tardía en el marco de *composiciones.*

Erhardt Blum identifica dos composiciones sucesivas que conducen al texto final del Tetrateuco:

– una composición cuya teología es deuteronomista (K^D).

– una composición sacerdotal (K^P).

Estas hipótesis de Rendtorff y de Blum no han conseguido la adhesión unánime de los estudiosos, pero tienen el mérito de atraer la atención sobre la responsabilidad de los círculos deuteronomistas y sacerdotales en la elaboración final del Pentateuco después del destierro.

¿Existe hoy un consenso mínimo?
La mayoría de los estudiosos aceptan hoy un cierto número de datos.

1. Aunque no se pueda hablar de *documentos* yahvista* o elohísta*, no se cuestiona la existencia de tradiciones escritas anteriores al destierro. Estas tradiciones son, sin duda, muy fragmentarias y difícilmente datables. Han servido de fuentes a los autores deuteronomistas y sacerdotales.

2. Durante el destierro en Babilonia (587-538) nació el movimiento sacerdotal para responder al desafío teológico representado por el hundimiento del reino de Judá.

3. Después del destierro el debate entre los círculos deuteronomistas y sacerdotales preside la composición final del Pentateuco.

4. A pesar de la diversidad de las teologías que se expresan en él, el Pentateuco es, en su forma definitiva, un texto unificado: la confesión de fe en un mismo Dios trasciende los desacuerdos que existen entre los grupos que creen en él.

5. La Torá, en su forma definitiva, integra numerosos textos legislativos: textos anteriores al destierro (Código* de la Alianza en Ex 20,22–23,19, que data de principios del siglo VII, y Código* deuteronómico en Dt 12–26, que data de finales del siglo VII) y numerosas leyes sacerdotales posteriores al destierro (siglo VI), así como los decálogos* (Dt 5 y Ex 20). La Torá tiene, como tal, fuerza de ley. Es indudable que representa el derecho particular de Judea, convertida en una simple provincia del imperio persa, a la que Ciro y sus sucesores concedieron la libertad religiosa. Este factor político (la necesidad de promulgar un derecho particular) contribuyó a hacer posible el trabajo de unificación que llevó a los diferentes grupos judíos a superar sus diferencias y a conseguir la elaboración de un texto único.

Relatos y leyes en el Pentateuco
En el Deuteronomio
La articulación de los relatos y de las leyes obedece en el Deuteronomio a una lógica diferente de la de los cuatro primeros libros. En el Deuteronomio la introducción del *primer discurso de Moisés* manifiesta un vínculo específico entre relato y leyes: «Al otro lado del Jordán, en el país de Moab, comenzó Moisés a promulgar

esta Ley» (Dt 1,5). Ahora bien, el discurso que sigue no contiene ninguna prescripción legislativa, sino que recorre las grandes etapas de la travesía del pueblo por el desierto hacia la Tierra prometida. Así pues, la exposición de la Torá empieza por un relato, necesario para la comprensión de las leyes que siguen. El *segundo discurso de Moisés* manifiesta el vínculo teológico que une relato y leyes: el don de Dios precede y funda la exigencia de fidelidad a la ley. Al hacer salir a Israel de Egipto y al prometerle el don de una tierra, Dios manifiesta al pueblo su amor (véase Dt 6,10-11); y este amor reclama como contrapartida el de los israelitas, es decir, su fidelidad a las leyes recibidas de Dios, fuera de las cuales no hay vida ni dicha posibles (véase Dt 6,4-9.12-19). El don primero de Dios y la respuesta fiel de Israel son la expresión del vínculo de *alianza* que los une.

En los cuatro primeros libros (o Tetrateuco)
La composición literaria del Tetrateuco (Génesis, Éxodo, Levítico y Números), en el estado definitivo del texto, puede ser atribuida en lo esencial a «autores sacerdotales», sacerdotes del Templo de Jerusalén. Su reflexión teológica empieza en el destierro, en Babilonia, en el siglo VI, y prosigue después de la vuelta del destierro que hace posible la construcción del segundo templo en 515. En el Tetrateuco, el vínculo entre relatos y leyes aparece menos patente que en el Deuteronomio. A veces, sin transición ni articulación explícita, el texto bíblico pasa del relato a la ley (véase Nm 14,45 y 15,1) o de la ley al relato (véase Nm 19,22 y 20,1). Sin embargo, en el estado definitivo del texto relatos y leyes tienden a expresar un mismo pensamiento teológico y de esta forma se hacen complementarios: los relatos ilustran las leyes, las leyes iluminan la lógica de los relatos. El relato de la revuelta de Coré y sus partidarios contra los sacerdotes, en Nm 16–17, constituye un excelente ejemplo de esta complementariedad: este relato encuentra una prolongación inmediata en las leyes de Nm 18, que exponen las responsabilidades respectivas de los sacerdotes y los levitas*.

Por encima de este ejemplo concreto, se puede observar que las leyes y los relatos sacerdotales tienen una sola finalidad: manifestar la soberanía de Dios sobre el mundo, la soberanía de Dios sobre la historia de los hombres y sobre sus instituciones. La historia humana no tiene autonomía; es la ocasión para que la comunidad de Israel manifieste al Señor como el único Santo, creador del universo. Este acto creador se prolonga en la historia de Israel y en el don de las leyes. Así, tanto el universo como la comunidad de Israel están regidos y estructurados según una organización querida por Dios y cuyo centro es el Templo de Jerusalén («la Morada»), donde se le da culto perpetuamente.

Para los autores sacerdotales, todo incumplimiento de este proyecto divino constituye una falta voluntaria que lleva al culpable a ser excluido de la comunidad: así, cuando los israelitas se rebelan, en los relatos de Nm 11 y 14, el castigo que golpea a los culpables es la muerte. Lo mismo sucede con los levitas que, según el relato de Nm 16, cuestionan el orden cultual querido por Dios. En Nm 15 el enunciado de las leyes complementarias sobre el culto del Templo se combina con una disposición sobre el castigo de los incumplimientos deliberados de la ley (véase Nm 15,30): el culpable es excluido de la comunidad sin perspectiva de retorno.

Al insistir de esta manera en el carácter incuestionable de la soberanía de Dios sobre la vida y sobre la organización del pueblo, la teología sacerdotal se separa de la teología *deuteronomista*, formulada a la vuelta del destierro, según la cual la historia humana tiene una consistencia real: es el lugar del encuentro entre Dios y los hombres. En el Deuteronomio la identidad del pueblo no es únicamente cultual, como en el pensamiento sacerdotal, sino que reside ante todo en una historia común con Dios, ciertamente marcada por las infidelidades que han provocado los castigos, pero en la que Dios se muestra capaz de perdonar y de tener misericordia (véase Ex 32,14; Nm 14,20; Dt 10,11).

Así, tanto en los textos deuteronomistas como en los sacerdotales –dos líneas teológicas que tratan de expresar de manera diferente y a veces contradictoria la identidad del pueblo, tras la vuelta del destierro– la distinción literaria entre relatos y leyes es ante todo formal. Es la totalidad del texto bíblico –los relatos articulados con las leyes– la que sirve para expresar la especificidad teológica de cada uno de los grupos, de los círculos presentes.

Las leyes en el contexto sincrónico del Tetrateuco

El libro del Éxodo

Una lectura sincrónica del Pentateuco debe examinar el libro del Éxodo para descubrir los primeros corpus legislativos: leyes concernientes a la Pascua* en Ex 12–13, decálogo de Ex 20,1-17, y Código de la Alianza en Ex 20,22–23,33; leyes concernientes a la construcción de la Morada en Ex 25–31 y aplicación de estas leyes en Ex 35–40. Cabe dividir el libro del Éxodo en dos grandes secciones: la primera (Ex 1–15,21) atañe a la oposición entre Dios y el faraón y concluye con la victoria de Dios y la liberación del pueblo; la segunda (Ex 15,22–40) trata sobre la travesía del pueblo por el desierto y su llegada al Sinaí. Ahora bien, se constata que las leyes de este libro están agrupadas casi exclusivamente en la segunda sección y, por tanto, ligadas al lugar simbólico del Sinaí: lugar del encuentro con

Dios y del don de la ley. La liberación de Egipto y la salvación del pueblo (Ex 1–15,21), y después el don de la ley (Ex 19–24), fundan la relación de alianza que une en adelante al Señor con Israel.

Esta constatación impone una pregunta: ¿por qué el enunciado de las leyes sobre la Pascua (Ex 12–13) «anticipa» la llegada del pueblo al Sinaí, lugar donde serán dadas a Israel todas las demás leyes? El contexto narrativo de Ex 12–13 podría ofrecer una primera respuesta a esta cuestión: la primera celebración de la Pascua marca la señal del fracaso de Egipto. Pero el motivo que da unidad a toda la composición del Tetrateuco es otro: son principalmente los autores sacerdotales, para los cuales el centro de la vida cultual del pueblo está representado por el culto del Templo de Jerusalén. Por ello las leyes que describen la celebración de la Pascua (rito que no requiere ni Templo ni sacerdote y que tiene como marco la familia) sólo pueden ser situadas antes del enunciado de las leyes cultuales y sacerdotales que instituyen el Templo como corazón de la vida cultual de Israel y a los sacerdotes como mediadores obligatorios de toda relación con el Señor. De ahí su situación original en Ex 12–13, lejos de los otros cuerpos legislativos del Tetrateuco situados en el Sinaí.

Las dos grandes secciones del relato de la estancia en el monte Sinaí (Ex 19–24,15a, por una parte, y Ex 24,15b–40, por otra) representan dos aproximaciones rivales a la alianza entre Dios y su pueblo. La alianza concluida en Ex 24,3-8 presupone la salvación de la que el pueblo se ha beneficiado (véase Ex 20,2) y descansa sobre el cumplimiento por parte de Israel de las leyes enunciadas en Ex 20,22–23,33, que son a la vez étnicas y cultuales. Pero el texto de Ex 24,15b–40 está construido rigurosamente según una estructura simétrica (en quiasmo*) cuyo centro son los capítulos 32–34, que describen la ruptura de la alianza (por causa del becerro de oro, Ex 32) y su renovación (Ex 33–34):

A Ex 24,15b-18: ***la nube*** sobre el Sinaí
B Ex 25–31,11: normas para *construir el santuario*
    C Ex 31,12-17: normas sobre ***el sábado***
    D Ex 31,18–34: ruptura y renovación de la alianza
    C' Ex 35,1-3: normas sobre ***el sábado***
B' Ex 35,4–40,33: *construcción del santuario*
A' Ex 40,34-38: ***la nube*** sobre la Morada

Los elementos A y A', B y B', C y C' son todos sacerdotales y tienen una temática esencialmente cultual: la composición sacerdotal de Ex 24,15b–40 trata de sustituir la comprensión histórica y ética de la alianza en Ex 19–24,15a por una comprensión cultual. El texto

final del libro de Éxodo es, por tanto, testimonio de la pluralidad de teologías que entran en liza tras el regreso del exilio: la comprensión del concepto teológico de alianza no es unívoca y da lugar a un debate.

El libro del Levítico

El libro del Levítico es homogéneo por lo que se refiere a su estilo y su teología. En el plano literario es un conjunto esencialmente legislativo, aun cuando esta apreciación general tiene que ser matizada: en efecto, algunas prescripciones particulares pueden ser enunciadas bajo la forma literaria de un breve relato ejemplar (por ej., Lv 10,1-3).

Contrariamente al comienzo del libro del Éxodo, el comienzo del Levítico no marca una cesura neta con lo que precede. Ex 35–40 versa sobre la construcción de la Morada. Lv 1–7 trata del ritual de los sacrificios que tienen precisamente como marco la Morada, y Lv 8–9 tiene como tema la investidura de los sacerdotes, indispensables en el funcionamiento de la Morada. Esta continuidad temática va unida a la continuidad del contexto geográfico. En efecto, no hay ninguna precisión topográfica que contradiga los datos de Ex 19,1: los hijos de Israel se encuentran siempre en el Sinaí, y de esta manera las leyes del Levítico reciben una autoridad ligada a la montaña de Dios. Así pues, todo el libro del Levítico pertenece a la «pericopa del Sinaí», que se extiende de Ex 19,1 a Nm 10,10.

La temática de las leyes del Levítico permite reconocer sin dificultad su origen sacerdotal:

- Lv 1–7: leyes que atañen a los sacrificios.
- Lv 8–10: investidura de los sacerdotes.
- Lv 11–25: normas sobre lo puro y lo impuro.
- Lv 16: el día de la «expiación».
- Lv 17–26: la *Ley de santidad.*
- Lv 27: leyes complementarias.

La palabra «expiación*» de Lv 16 traduce malamente el término hebreo *kippur* (y el verbo *kipper*). Los ritos descritos en el marco de esta fiesta anual tienen como objetivo la purificación de la comunidad y del santuario y son realizados por el sumo sacerdote. Más que de expiación –término que conlleva una fuerte connotación moral– se trata aquí de encontrar un estado de pureza ritual que permite el buen funcionamiento del culto.

El título habitual dado a la sección Lv 17–26 se debe a que en ella Dios es presentado como el que santifica y el que exhorta a la santidad: «Sed santos para mí, porque yo, el SEÑOR, soy santo» (Lv 20,26; véase el paralelo en Lv 19,2). Las leyes reunidas en esta sección están

acompasadas por estribillos estereotipados: «Yo, el SEÑOR, vuestro Dios» (Lv 19,3.4.10.25.34; etc.) o «Yo, el SEÑOR» (Lv 19,14.18.37; etc.).

Así pues, la motivación de las leyes reside en la afirmación de la divinidad del Señor, e incluso en el mero recuerdo de su nombre; de este modo él es presentado como el fundamento de un código legislativo que cubre todos los ámbitos de la vida (culto, sexualidad, fiestas y liturgia, vida social): todas las actividades humanas adquieren una dimensión teologal.

El libro de los Números

Aunque una lectura sincrónica del libro de los Números pone de manifiesto numerosas cesuras en el texto (Nm 14 / 15; Nm 19 / 20), el análisis literario del libro permite deducir una estructura que lleva a considerarlo como una obra autónoma portadora de un proyecto teológico, de una *reflexión sobre la falta voluntaria y el pecado, así como sobre sus consecuencias*. El libro refleja, en su conjunto, la teología sacerdotal, aun cuando integra relatos antiguos y ha sido objeto de algunas relecturas postdeuteronomistas. Cabe distinguir en él tres secciones:

1. *La organización del pueblo* (Nm 1,1–10,36). En el Sinaí, se hace el censo del pueblo (Nm 1), que queda dispuesto para la marcha. Su organización es a la vez militar (Nm 2; 10,11-28) y cultual (papel y consagración de los levitas: Nm 3–4, 8; papel de los sacerdotes: Nm 5–6; consagración de la Morada y presentación de las ofrendas: Nm 7).

2. *Las rebeliones del pueblo* (Nm 11,1–22,1a). En la marcha hacia Canaán la comunidad se rebela contra Dios. Todos los miembros de la comunidad pecan de desobediencia: el pueblo (Nm 11; 14); los jefes (Nm 13); los levitas (Nm 16–17) e incluso Moisés y Aarón (Nm 20,1-13). Estas faltas voluntarias son objeto de un único castigo: sus autores no verán la Tierra prometida y morirán en el desierto. Pero se mantiene la promesa (Nm 14,20; 15,1): la generación de los hijos entrará en Canaán.

3. *La nueva generación* (Nm 22,1b–36,13). En las llanuras de Moab, frente a Jericó, la comunidad es censada de nuevo (Nm 26) y organizada para la conquista. Se le dan las leyes civiles (Nm 27,1-11; 34; 35,9–36,13) y cultuales (Nm 28,1–29,39; 35,1-8) precisas para que se instale en la tierra. Los acontecimientos que vivió la primera generación tienen que permanecer en la memoria y guardar al pueblo de toda nueva desviación (véase Nm 26,64-65; 32,6-15). Es una nueva generación que, nuevamente censada y dotada de nuevos jefes (Josué, sucesor de Moisés, y Eleazar, hijo de Aarón), se apresta para tomar posesión de la tierra.

La segunda parte contiene principalmente relatos sobre las rebeliones de Israel contra Dios. El episodio de la serpiente de bronce es célebre porque lo menciona Jesús (Jn 3,14).

El pueblo se impacientó por el camino. Y habló el pueblo contra Dios y contra Moisés: «¿Por qué nos habéis subido de Egipto para morir en el desierto? Pues no tenemos ni pan ni agua, y estamos hastiados de ese manjar miserable». Envió entonces el SEÑOR contra el pueblo serpientes abrasadoras, que mordían al pueblo; y murió mucha gente de Israel. El pueblo fue a decirle a Moisés: «Hemos pecado por haber hablado contra el SEÑOR y contra ti. Intercede ante el SEÑOR para que aparte de nosotros las serpientes». Moisés intercedió por el pueblo. Y dijo el SEÑOR a Moisés: «Hazte una serpiente abrasadora y ponla sobre un mástil. Todo el que haya sido mordido y la mire, vivirá». Hizo Moisés una serpiente de bronce y la puso en un mástil. Y si una serpiente mordía a un hombre y éste miraba la serpiente de bronce, quedaba con vida (Nm 21,4-9).

La tercera parte se abre con el gran relato de Balaán, ese «profeta» pagano que bendice a Israel, en lugar de maldecirlo como se le pedía [*véase* p. 281].

El libro del Deuteronomio

Esta obra forma un conjunto unificado que se presenta como una serie de discursos de Moisés dirigidos de parte del Señor a Israel, antes de su entrada en Canaán. El relato de la historia común que vincula a Dios con el pueblo (Dt 1,1–4,49) y la parénesis* de Dt 5,1–11,32 –inaugurada por el decálogo de Dt 5,6-21– preceden a un corpus legislativo (Dt 12,1–26,19), que está seguido de maldiciones y de bendiciones (Dt 27–28). El relato de la conclusión de la alianza en Moab (Dt 29,1–30,2) precede al de la despedida y la muerte de Moisés que cierra el libro. El Deuteronomio forma una obra literaria autónoma que no presupone lo que la precede, y cuya estructura recuerda, según algunos exegetas*, la de los «formularios de alianza» (o tratados de vasallaje): textos jurídicos que, en el antiguo Oriente Próximo, precisan las cláusulas que ligan a un vasallo con su soberano. No obstante, la comparación del libro del Deuteronomio con esta literatura jurídica no permite sacar la conclusión de que el texto bíblico depende de ella. Si hay influencia, es indirecta y pone de manifiesto el arraigo del antiguo Israel en la cultura común del antiguo Oriente.

El concepto de «alianza» (*berit*) y el de elección (verbo *baḥar*, «elegir») son utilizados para caracterizar teológicamente las relacio-

nes que unen al Señor con su pueblo: él escogió a Israel y esta elección –cuyo corolario es la liberación de la esclavitud en Egipto– reclama la respuesta del pueblo, es decir, su obediencia a las leyes y las prescripciones divinas. El personaje de Moisés, presentado según una perspectiva profética, es el mediador indispensable de la relación que une a Dios con su pueblo.

Enraizamiento y contenido de las leyes de Israel

El Código de la Alianza

El Código de la Alianza (Ex 20,22–23,19) constituye la más antigua colección legislativa del Pentateuco. La fijación por escrito de las diversas prescripciones que lo componen puede ser datada a finales del siglo VIII o principios del VII a.C. En él se pueden delimitar dos secciones principales.

Ex 21,12–22,19 reúne leyes *casuísticas* («Si un hombre hace esto... y si... entonces») con las correspondientes sanciones que castigan a los posibles infractores. Estas leyes atañen tanto a los perjuicios causados al prójimo como al derecho matrimonial, e incluso al castigo de ciertas desviaciones sexuales. El derecho así constituido está lejos de ser exhaustivo. Se trata de colecciones de ejemplos jurídicos que pueden ser utilizados en el ejercicio de la justicia administrada junto a la puerta de las ciudades.

En Ex 22,20–23,9 se reúnen leyes *apodícticas* (expresadas en imperativo), leyes sobre la ética social fundadas en una intuición teológica: el Señor es ante todo el Dios de los pobres (véase, por ej., Ex 22,25-26). Esta afirmación teológica está presente, a finales del siglo VIII, tanto en la predicación del profeta Amós, en el reino del Norte (véase Amós 2,6-16), como en Isaías (véase Is 1,16-17) o en Miqueas (véase Mi 3,1-4). Las leyes apodícticas no van acompañadas de castigos, lo cual hace más hipotética su aplicación efectiva. Tal vez describan un «horizonte» hacia el cual debería tender la legislación del reino de Judá.

Estas dos secciones principales están reunidas en un doble marco literario formado por:

– Ex 21,1-11 y 23,10-12: leyes formuladas según el ritmo 6/7 (por ejemplo, la ley sobre el barbecho de 23,10-11: 6 años de cultivo y después el séptimo de barbecho).

– Ex 20,22-26 y 23,13-19: leyes cultuales cuyo enunciado refleja la existencia de una pluralidad de santuarios locales. El calendario de las fiestas depende de los ciclos agrarios, de la fecha de las cosechas.

Todo ello da a la sección una estructura simétrica:

20,22-26: leyes **cultuales**
21,1-11: *leyes 6/7* (esclavo)
21,12–22,19: leyes casuísticas
22,20–23,9: leyes apodícticas
23,10-12: *leyes 6/7* (barbecho)
23,13-19: leyes **cultuales**

Las leyes de Ex 23,20-33 son más tardías, deuteronomistas, e insisten esencialmente en la prohibición de la idolatría.

El Código deuteronómico (Dt 12–26)

Aunque contiene prescripciones que los estudiosos coinciden en datar en el reinado de Ezequías (principios del siglo VII), el Código deuteronómico representa –en su versión más antigua– el derecho promulgado por el rey Josías a finales del siglo VII, cuando la dominación de Asiria se debilita y el reino de Judá recobra su independencia. Las disposiciones legislativas cubren tres ámbitos esenciales de la vida de Judá: el cultual, el político y la vida social.

– En el plano *cultual*, el Código deuteronómico propone una reforma muy importante: la centralización del culto unida a la prohibición de los cultos extranjeros y la idolatría (véase Dt 12–13). En adelante el único lugar de culto autorizado es el Templo de Jerusalén. Los santuarios locales pierden su carácter sagrado. Esto tiene como consecuencia la reforma del calendario cultual: se elabora un calendario único. el culto se libera en parte de los ritmos agrarios. La Pascua, que en su origen fue una fiesta familiar, se convierte en una fiesta de peregrinación celebrada en el Templo de Jerusalén y emparejada con la fiesta de los Ázimos (véase Dt 16).

– En el plano *político*, el Código deuteronómico insiste en las instituciones colectivas que existen en cada ciudad como en Jerusalén: los ciudadanos nombran jueces que ejercen el derecho en primera instancia en cada ciudad (véase Dt 16,18-20; 17,2-7) y después en segunda instancia en Jerusalén (véase Dt 17,8-11). Las prescripciones de Dt 17,14-20 manifiestan una gran desconfianza frente al absolutismo monárquico, mientras que se pone de relieve la institución profética (véase Dt 18,18-19).

– En el plano *ético*, el Deuteronomio se caracteriza por la riqueza de las medidas sociales que preconiza: solicitud por los extranjeros residentes, las viudas, los huérfanos, los levitas desposeídos, liberación periódica de los esclavos, prohibición del préstamo con interés (véase Dt 15,1-8; 24,10-13). Las leyes cultuales contienen disposiciones que permiten que los más pobres se incorporen a cada una de las fiestas de peregrinación (véase Dt 16,11): para ser válido, el culto dado al Señor implica que Israel se preocupe por los más

pobres. Así el Deuteronomio retoma una intuición ya presente en los profetas del siglo VIII: el culto no puede estar separado de la ética (véase Is 1,10-20; Am 5,21-27).

Las leyes sacerdotales

Éstas son las más numerosas: leyes sobre la construcción de la Morada en Ex 25–31 y 35–40, leyes sobre los sacrificios en Lv 1–7, leyes sobre la pureza y la impureza en Lv 11–15; Ley de santidad en Lv 17–26, leyes sobre la organización de la comunidad en Nm 1–10; 18–19; 27–36.

He aquí un fragmento de la Ley de santidad donde se encuentra el precepto que Jesús citará para resumir todas las leyes concernientes a las relaciones humanas (Mt 22,39):

«No odies en tu corazón a tu hermano, pero corrige a tu prójimo, para que no te cargues con un pecado por su causa. No te vengarás ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, el SEÑOR» (Lv 19,17-18).

Estas leyes, reunidas a partir del destierro en Babilonia, en el siglo VI, fueron objeto de varias relecturas. Su finalidad común es asegurar la pureza de la comunidad de Israel. Esta pureza (que debe ser comprendida como una cualidad física más que moral) es necesaria para que se pueda dar culto al Señor. Este culto es la fuente de la santificación de Israel y requiere la intervención de un cuerpo sacerdotal. Así, la comunidad de Israel está estructurada según una jerarquía de santidad. Sólo el sumo sacerdote y los sacerdotes, pertenecientes a la tribu de Leví, tienen una santidad suficiente para poder acercarse al altar del Templo donde se ofrecen al Señor las ofrendas* y los sacrificios*.

Las leyes sacerdotales son entendidas por sus autores como la prolongación y la puesta en práctica de la obra creadora de Dios: ordenan el mundo y lo disponen según su proyecto eterno.

Los dos decálogos

Los decálogos de Ex 20,2-17 [*véase* p. 141] y de Dt 5,16-32 son tardíos, postexílicos, aun cuando las tradiciones que contienen pueden tener un origen más antiguo. Establecen una relación entre la historia de Israel y sus leyes: las leyes éticas y las leyes cultuales, la relación con Dios y la relación con el prójimo.

– Las prescripciones de los dos decálogos están precedidas por una confesión de fe en Dios salvador: su intervención en la historia fundamenta la fe (véase Ex 20,2 = Dt 5,6).

– Las prescripciones cultuales no se pueden separar de las prescripciones éticas. Tienen en común una única finalidad: la liberación del hombre (liberación de los ídolos, liberación de la codicia del prójimo).

– El culto dado al Señor no se puede separar de las relaciones sociales. El mandamiento sobre el sábado* (véase Ex 20,8-11 y Dt 5,12-15) ilustra particularmente este punto: el descanso impuesto a todos en nombre de Dios elimina las jerarquías sociales que existen los otros días de la semana.

Así, los decálogos constituyen una excelente síntesis de la teología de la Torá: son a la vez relato y ley, ley ética y ley cultual, y constituyen la norma de la relación con Dios y de su corolario, la relación con el prójimo.

O. A.

5
Israel en Canaán

Las tribus de Israel en Canaán

En la Biblia la tribu aparece como el elemento fundamental del pueblo de Israel. Una tribu está compuesta de «casas» y de «clanes». Los datos relativos a las tribus de Israel provienen de una multisecular tradición marcada por modificaciones que hacen difícil el acceso a los datos antiguos. Ciertamente la visión ideal de un Israel de doce tribus procede, en parte, de un artificio fundado en la división real del reino de Salomón en doce tribus [*véase* p. 168].

Las tribus del Norte

Aser

El catastro de Jos 19,24-31 le atribuye un vasto territorio, que se reduce claramente en Jc 1,31-32: al este de la llanura costera, al norte de Aco. La región no estuvo ocupada en la edad del Bronce*, pero en la del Hierro* I (siglos XII-XI) aparecen varios emplazamientos. Aser ocupa un lugar libre; esta implantación puede ser antigua. Según Jc 5,17, Aser vive en los puertos sin participar en la guerra con Débora y Barac. Este grupo es a todas luces periférico en la vida de Israel.

Neftalí

Jos 19,32-39 la sitúa en la Alta Galilea. El proceso de ocupación es semejante al de Aser según Jc 1,33. Su territorio es una región montañosa y boscosa, sin ocupación cananea. En la época de los jueces*, el poder de este grupo aparece a través de los relatos de las victorias sobre el rey de Jasor: la de Débora y Barac (Jc 4) y la de Josué (Jos 11).

Isacar
El nombre significa «mercenario» y pudo sugerir originalmente una población que alquilaba sus servicios (Gn 49,14-15). Una carta de El-Amarna (número 335), del rey de Meguido, menciona a los esclavos de Shunama (Shunem), ciudad de Isacar (Jos 19,17-23). Situado en la prolongación meridional de la región montañosa galilea, este territorio es cultivable. Este grupo actúa en la época de los jueces (Jc 5,15; 10,1).

Zabulón
«Zabal» es un título honorífico; un cierto Zebul es jefe de Siquén (Jc 9,28-41). Aunque el territorio es limitado (Jos 19,10-16; Jc 1,30), el grupo actúa en la época de los jueces (Jc 4–5). La batalla de Taanac (Jc 5,19) reduce la opresión cananea que impide la comunicación entre los grupos israelitas del Norte y los de la región montañosa central.

Las tribus del Centro

José
Este nombre significa «que Dios añada». José, el antepenúltimo hijo de Jacob, es el héroe de una gran historia (Gn 37–50) [*véase* p. 112]. El nombre aparece en la expresión antigua «casa de José» (Jos 17,14-17; Jc 1,23-25; 2 S 19,21), que designa el grupo constituido por las tribus de Manasés, Efraín y Benjamín. En los textos de la época monárquica, la expresión designa el reino del Norte*, opuesto a la «casa de Judá», que designa el reino del Sur.

Manasés
Este nombre significa «el que hace olvidar»; se lo ponían a un hijo cuyo nacimiento seguía a un duelo. El grupo Manasés es heterogéneo. Los textos más antiguos hablan del clan de Maquir (Jc 5,14; 2 S 9,4-5), clan importante en Siquén, al que se unen todos los demás, como Galaad, Yézer, Jélec, Asriel, etc. (Nm 26,29-34). Los maquiritas debieron instalarse en Transjordania según Nm 32,33b.39-42. Yaír y Noba están en Transjordania y, según 1 Cro 2,21-23, la hija de Maquir se casa con Jesrón, establecido en Transjordania. Además, se mencionan los vínculos de los maquiritas con los arameos en 1 Cro 7,14. Hay que unir este dato con Gn 31,46, que recuerda las relaciones de Jacob con Labán el arameo.

Después de haber tenido una importancia real, Maquir decayó en beneficio del clan de Abiezer. Gedeón es de este clan. Algunos clanes maquiritas se establecieron en Transjordania (Galaad) después

de la sedentarización de Rubén y de Gad. Las genealogías unieron a todos estos clanes bajo el nombre de Manasés. El territorio de los manasitas es la región de Siquén, ciudad que nunca fue «conquistada» por los israelitas (Jos 17,7-13; Jc 1,27-28).

Efraín
Este topónimo es utilizado en la expresión «montaña de Efraín». Este grupo es uno de los más importantes de la «casa de José», como indica Jos 16,5-10. Está centrado en Betel (Jc 1,27; Jos 16,10) y comprende Guézer (Jc 1,29). La toma de Tapúaj (Jos 17,8) asegura la superioridad de Efraín sobre Manasés. En Gn 48,20 se menciona a Efraín antes que a Manasés. Pero los textos antiguos transmiten un orden inverso: Manasés antes que Efraín (Jos 14,4; Nm 26,28.37). La inversión aparece en Jc 8,1-3; 12,1-6, con traspaso de la influencia de Siquén a Betel (Jc 20,18; Gn 35,1-8). En esta época el grupo Efraín es poderoso. Josué es un efraimita (Nm 13,8.16; Jos 19,49-50), al igual que Jeroboán, primer soberano del reino del Norte (1 R 11,26).

Benjamín
Es el único hijo de Jacob nacido en Canaán y su nombre confirma este dato simbólico: *Ben yamin*, «hijo de la derecha, es decir, del Sur, con respecto a Efraín. Los Banu-Yamina mencionados en los textos de Mari (siglo XVIII) no tienen nada que ver con los benjaminitas de la Biblia. Según 1 Cro 7,15, éstos están ligados a Maquir, y según Jc 21,12 existen vínculos muy estrechos entre Benjamín y la ciudad manasita de Yabés de Galaad, confirmados por 1 S 11,1-4; 31,11-13. El territorio benjaminita es muy limitado: entre Betel y Jerusalén según Jos 18,11-20. En la época premonárquica Benjamín está siempre a la sombra de Efraín (Jc 5,14) y se desencadena una guerra contra Benjamín en Jc 19. Saúl, el primer rey, es benjaminita. La ocupación más antigua de las ciudades principales, Guibeá (Tell el-Ful) y Mispá (Tell en Nasbeh), tiene lugar alrededor de 1200.

Las tribus del Sur
Judá
Es un nombre de región que pasa a ser un nombre de pueblo. La «montaña de Judá» designa el sur de Jerusalén (Jos 20,7; 21,11); en Judá se incluye igualmente el «desierto de Judá» (Jc 1,16). El grupo Judá es también heterogéneo. En primer lugar, el clan de *Efratá*, centrado el Belén (1 Cro 4,4), es de origen efraimita (1 S 10,2; Jr 31,15: Ramá cerca de Efratá). La expresión «Belén Efratá» aparece en Gn

35,19; 48,2; Rt 4,11; Mi 5,2. La primera acción de Judá se desarrolla en Bézec, en el territorio de Manasés (Jc 1,1-7).

Hay otros clanes que forman el grupo Judá: el de *Caleb* de Hebrón (Nm 13,6; Dt 1,22-45; Jos 14,6-15; 15,13-14; Jc 1,10), el de *Otniel* de Debir (Jos 15,15-19; Jc 1,12-15), el de *Yerajmeel* (1 S 27,10; 30,29; 1 Cro 2,42) unido a Arad, y los *quenitas* de Arad (Jc 1,16), que desempeñan un papel religioso importante, puesto que están unidos a Moisés (Nm 10,29-32). Una lista de Sheshonq I menciona a «Arad de la casa de *Yrhm*». La tribu de Judá se constituyó tardíamente, y hay que considerar a David como el artífice de esta federación. Belén y Hebrón son sus ciudades principales en la historia bíblica.

Simeón

Este nombre de persona (Esd 10,31) deriva del verbo *šamaʿ*, «escuchar», y, con el nombre divino sobreentendido, significa: «(Dios me) ha escuchado». Emplea este nombre la mujer que ha esperado un hijo durante mucho tiempo (Gn 29,33). Gn 34,25-31 sitúa a Simeón en la región de Siquén; se recuerda esta situación en Gn 49,5-7, donde aparece un vínculo con Leví. Pero en Jc 1,3.17 Simeón está unido a Judá. Centrado en Berseba, Simeón es absorbido por Judá (Jos 15,21-32; 19,1-9; 1 Cro 4,28-33). Simeón no es nombrado en Dt 33; esta tribu, que sólo dejó algunos vestigios, desaparece rápidamente.

Dan

Este nombre de persona está ligado al verbo *din*: «(Dios) ha juzgado» Situado en un estrecho espacio entre los amorreos, Benjamín, Efraín y Judá, Dan sólo poseyó las ciudades de Sorá y Estaol (Jc 13,25). Sansón debió ser un danita de la Sefela. Ahora bien, Jc 5,17 sitúa a Dan en el Norte, cerca de las fuentes el Jordá, al pie del Hermón; es el único caso de migración tribal conocido (Jc 1,34; 18,1-2.11). El santuario de Dan (santuario real del reino de Israel) está ligado a Moisés por su hijo Guersón (Jc 18,30).

Las tribus de Transjordania

Gad

Este nombre de persona significa «buena fortuna» (Gn 30,11). Efectivamente, esta tribu tiene suerte porque es la primera dotada de un territorio, con las regiones de Yazer y Galaad (Nm 32). Este territorio se extenderá (Jos 13,24-28; Jc 5,17). La presencia de Gad es antigua, como afirma la Estela de Mesá: «Las gentes de Gad habían residido siempre en la tierra de Atarot» (línea 10) [*véase* p. 235].

Según Jc 11,26, Gad está instalado desde hace 300 años. Este grupo pertenece al primer periodo de instalación, pero su territorio transjordano, rápidamente anexionado por Moab, fue siempre reivindicado por Israel.

Rubén

El origen de este nombre es desconocido. Ocupa el puesto del primogénito en las genealogías, pero parece que tuvo una historia desafortunada y desapareció rápidamente (Gn 35,22; 49,3-4). Jos 13,15-23 lo sitúa en territorio gadita. La presencia de Rubén en Cisjordania

REFERENCIA

¿CONQUISTÓ ISRAEL EL PAÍS DE CANAÁN?

La descripción de la conquista rápida iniciada en Nm 12–13, proseguida en Nm 20–25 y terminada en Jos 1–12 constituye, según la misma Biblia, una sistematización. La ocupación del territorio de Canaán parece mucho más compleja y laboriosa si damos crédito a Jos 9, que menciona un tratado con los gabaonitas, y Jos 24,14-15, que supone un pacto entre los grupos del Éxodo-Sinaí y los grupos que se quedaron en Canaán. Muchos textos contradicen la unidad de acción, ya que grupos particulares toman iniciativas (Nm 32,39-40; 13,2-6; 15,13-19; 17,14-18; 19,47; Jc 1). Por último, Jos 13,1-6 y Jc 1 admiten que la conquista no ha terminado y Jc 2,1-6.20-23 y 3,1-6 ven esta conquista inacabada como un fracaso. Dado que la Biblia muestra que no toda presencia israelita en Canaán es obligatoriamente el resultado de una conquista, la trama modélica de una conquista íntegra y rápida de Nm 12–13; 20–25; 31–36 + Dt 1–5; 34 + Jos 1–12 es poco segura.

El estudio de los textos relativos a la «conquista» muestra que se trata de una literatura estereotipada, bien conocida fuera de la Biblia, consagrada a la gloria de los dioses y de los reyes, que tiene más de propaganda que de historiografía. La organización del conjunto impone la sincronización de las operaciones y la introducción de la figura de Josué donde no era imprescindible. Así en Jos 10,28-43 Josué dirige la invasión del Sur mientras que en Jc 1,1-5 la iniciativa es de Judá y Simeón y en Jos 14,6-14 y Jc 1,20 la conquista de Hebrón se atribuye a Caleb. La generalización de los combates y la sumisión de los reyes extranjeros ponen de manifiesto la misma sistematización.

La crítica literaria sugiere que no es legítimo hablar de conquista propiamente dicha. Las tradiciones antiguas, si existen, sólo transmiten episodios locales, independientes entre sí y a veces legendarios. La vinculación de todos estos episodios no se remonta más allá de la época de Josías (siglo VII). Éste es el mejor contexto que se puede asignar a esta literatura bien caracterizada, cuyos lugares y temas –en particular la guerra santa– encajan perfectamente con la reconquista intentada, si no lograda, por Josías a finales del siglo VII. Si las fuentes escritas parecen históricamente poco fiables, la arqueologia proporciona un veredicto aún más neto. Las excavaciones realizadas en los emplazamientos excluyen toda posibilidad de invasión en Palestina en los siglos XIII-XII.

Así pues, querer probar históricamente la conquista de Canaán por Israel parece una empresa bastante vana. Hay que considerar otros modelos para explicar la progresiva hegemonía israelita sobre el territorio cananeo entre los siglos XIII y X.

es probable, ya que Jos 15,6 y 18,17 mencionan «la Peña de Boján, hijo de Rubén» (entre Qumrán* y el Jordán). En Jos 7,1-26 Acán, lapidado en el valle de Acor, es de la tribu de Judá, pero su padre Carmí es de Rubén según Nm 26,6, y esta información debe ser antigua.

La tribu de Leví

Es la tribu de Moisés y Aarón. Es difícil determinar la historia de este grupo singular, sin territorio particular. Los levitas vivían en ciudades propias situadas en cada tribu: las ciudades levíticas (Jos 21; 1 Cro 6). La tradición explicará más tarde que están consagrados al servicio divino, en los diferentes santuarios del país (Nm 3,11-13) [*véase* p. 269].

LOS DOCE HIJOS DE JACOB Y LOS HIJOS DE ISRAEL

La Biblia expresa la unidad del pueblo de Israel por medio de conjuntos de doce miembros. Si el nombre propio de un grupo designa a un descendiente de Jacob-Israel, se trata de un sistema *genealógico.* Si el nombre propio de un grupo designa al grupo mismo, se trata de un sistema *tribal.* Por último, si el nombre propio de un grupo designa el territorio ocupado por ese grupo, se trata de un sistema geográfico o *territorial.*

Sistema genealógico

La unidad de Israel se expresa por medio de relatos de nacimiento que relacionan, en un cierto orden, a cada uno de los grupos israelitas con un padre común: Jacob-Israel. Los grupos se ligan a dos madres principales: Lía y Raquel, asistidas por sus siervas Zilpá y Bilhá. Los números indican el orden de los nacimientos:

Lía	**Raquel**
1. Rubén	12. José
2. Simeón	13. Benjamín
3. Leví	
4. Judá	
9. Isacar	
10. Zabulón	
11. *Dina*	
Zilpá	***Bilhá***
7. Gad	5. Dan
8. Aser	6. Neftalí

El número 12 no se alcanza, durante la estancia de Jacob en casa de Labán en Mesopotamia (Gn 29,31–30,24), hasta que nace la hija, Dina, porque Benjamín nace después del regreso a Canaán (Gn 35,16-20). Se distinguen claramente dos grupos: el de Lía, que parece anterior, y el de Raquel. Cabe suponer que los hijos de las esposas representan grupos importantes y que los hijos de las siervas representan grupos menores o marginales. Estos datos aparecen de nuevo en Gn 35,23-26; 46,8-25; 49,2-27 (Bendiciones de Jacob); Ex 1,2-5; 1 Cro 2,1-2. En Dt 33 (Bendiciones de Moisés) el orden de los hijos de Jacob ya no es el de su nacimiento ni el reagrupamiento materno. En este texto sólo se mencionan 11 nombres (falta Simeón) y sólo se presentan 10 oráculos. En Dt 27,12-13 y en Ez 48,31-34 aparecen otras reparticiones.

Sistema tribal

Sólo se tienen en cuenta los grupos que tienen una existencia diferenciada y un vínculo territorial propio; por ello se excluye a Leví. El total de 12 se obtiene por la separación de Efraín y Manasés, los dos hijos de José. Este sistema aparece sólo en siete textos de Nm, bajo dos formas diferentes. La primera está representada por dos textos: Nm 1,5-16 (el censo) y 13,4-15 (los exploradores en Canaán). En esta forma Rubén, el primogénito, aparece siempre en el primer puesto y la secuencia presenta primero a los hijos de Lía, después a los de Raquel y finalmente a los de las siervas. La segunda forma está representada por cinco textos en los que el primer lugar lo ocupa Rubén (Nm 1,20-43; 26,5-51) o Judá, la futura tribu de David (Nm 2,2-31; 10,13-27; 7,10-88).

Sistema territorial

En tres textos se tienen en cuenta los territorios. La descripción geográfica presenta necesariamente un orden que expresa una cierta comprensión del colectivo israelita. En Jos 13–19 la repartición sigue las etapas de la «conquista». En Nm 34 el orden es el mismo, excepto en el caso de Dan, todavía situado junto a Benjamín. En Ez 48, todas las tribus están reagrupadas en Cisjordania.

Hay dos listas que divergen notoriamente de las de los sistemas examinados: 1 Cro 12,25-38 añade Leví y 1 Cro 27,16-22 añade Leví y Aarón, omitiendo Gad y Aser. Estas listas son tardías y de origen sacerdotal. En cambio, la lista de Jc 5 reflejaría una situación sin duda antigua, con Efraín a la cabeza, seguido de Benjamín, Maquir, Zabulón, Isacar y Neftalí, preparados para combatir, mientras que Rubén, Galaad, Dan y Aser no participan en el combate. Judá y Simeón, que no intervienen en la guerra, no aparecen en la lista.

En conclusión, parece que los datos territoriales más antiguos de estos sistemas no se remontan a una época anterior a la de David-Salomón. El sistema tribal característico del libro de los Números es una creación reciente. Se ha afirmado que la fecha del sistema genealógico es premonárquica, puesto que Leví y José aparecen todavía en él, pero esto parece dudoso porque no hay una organización israelita completa antes de la unificación de las tribus por David y Salomón.

El único punto fijo que aparece en estos sistemas es el número 12, cuya única realidad histórica habría que buscarla en la administración salomónica: la división del país en 12 distritos, para asegurar la recaudación mensual de las prestaciones en especie para el palacio (1 R 4,7). Por lo demás, el sistema genealógico podría sugerir la hipótesis de un Israel con múltiples orígenes: un grupo antiguo (Lía), un grupo reciente (Raquel) y poblaciones sometidas o aglutinadas (siervas). Pero el significado preciso de esta genealogía se nos escapa.

El periodo de los jueces

El libro de los Jueces* es considerado por la mayoría de los biblistas como el punto de partida propiamente dicho de una historia de Israel. La composición del libro muestra que el ciclo* de los liberadores (Jc 3,7–16,31) está construido sobre la base de la cifra 12. Es indudable que la intención es mostrar cómo cada tribu contribuyó, por turno, a la salvación del pueblo. La cronología heterogénea de este libro resulta inutilizable para el historiador. La época de los jueces sólo se define de manera negativa: «En aquel tiempo no había rey en Israel y hacía cada uno lo que le parecía bien» (Jc 17,6; 18,1; 19,1; 21,25; Dt 12,8). Estos diferentes textos indican claramente que la división en periodos del tiempo de los jueces no se remonta más allá de la época monárquica con respecto a la cual se distingue. (Para una presentación literaria y teológica del libro de los Jueces, *véase* p. 192).

En el libro se identifican algunas fuentes cuya antigüedad parece cierta. La versión que da de la «conquista» (Jc 1–2,5) diverge de la del libro de Josué. Los héroes nacionales ocupan la mayor parte del libro (Jc 3–16). La migración de los danitas (Jc 17–18) y la guerra benjaminita (Jc 19–21) pertenecen a otra historia y preparan el periodo monárquico. Hay tres figuras de liberadores que merecen ser destacadas: Débora, Gedeón y Sansón.

REFERENCIA

La guerra sagrada

La expresión «guerras del Señor» aparece tres veces en el Antiguo Testamento: 1 S 18,17; 25,28; Nm 21,14. Este último texto afirma de pasada que existió un escrito llamado *Libro de las guerras de Yahvé**. Otros tres textos asocian la palabra «guerra» a un verbo de la raíz que expresa la sacralidad (*qadaš*): Jr 6,4; Jl 4,9; Mi 3,5. En estos tres casos la expresión forjada se puede traducir simplemente por «declarar la guerra». Por ello, más que de «guerra santa» hay que hablar de «guerra sagrada».

Los elementos de sacralidad cuyos vestigios conserva la Biblia en el ámbito de la guerra (oráculos, abstinencia sexual, armas sagradas, prohibición* –anatema– que pesa sobre el botín y los prisioneros) muestran una ritualidad universal que Israel comparte con sus vecinos [véase la Estela de Mesá, p. 235]. Ahora bien, tanto si está vinculada a las guerras mantenidas históricamente por Israel como si no es éste el caso, lo cierto es que la Biblia desarrolla una importante terminología guerrera en su representación de Dios; por ejemplo, en el relato del mar Rojo: «El SEÑOR peleará por vosotros; vosotros no os preocupéis» (Ex 14,14). Se observa, paradójicamente, que esta terminología es más abundante en los textos escritos o reescritos en las épocas en que Israel, dominado por Babilonia, los persas o los griegos, no tiene ejército o no está en guerra. Este fenómeno de escritura indica que el objetivo de estos textos no es tratar de la guerra y de la concepción que hay que tener de ella, sino hablar del Dios liberador y salvador, con el riesgo de suscitar numerosos malentendidos, como muestran la historia de su interpretación y el malestar que continúan produciendo en los lectores no instruidos.

Débora (Jc 4–5)

Débora, profetisa de la tribu de Isacar, era juez en Israel. Es ella quien manda llamar a Barac, de la tribu de Neftalí, para que tome las armas (4,4-7) contra los enemigos de Israel: Yabín, rey de Jasor, y Sísara, jefe de su ejército. El cántico de Débora sólo menciona a Sísara (5,26-30), pero Jasor había sido ya tomada y destruida por los israelitas según Jos 11; es del relato sobre Neftalí y Zabulón de donde Jc 4 toma el nombre del rey Yabín. El nombre de Sísara no es semítico; un texto de Ugarit menciona a Zizaruwa, príncipe de Siria del Norte en el siglo XIV; este dato orientaría hacia uno de los Pueblos* del Mar. El carácter épico del relato y del cántico de Jc 4–5 no permite precisar las circunstancias históricas de los acontecimientos narrados en estos capítulos. Los datos se limitan al movimiento de Sísara, de Jaróset Hagoin al torrente de Quisón, y al de Barac, del monte Tabor a Jaróset Hagoin (Jc 4,13.14.16).

Gedeón (Jc 6–9)

En Jc 6,32 Gedeón lleva también el nombre de Yerubaal. Hoy se admite que dos tradiciones sobre personalidades distintas fueron fusionadas en un mismo ciclo, porque los redactores quisieron hacer

REFERENCIA

ISRAEL Y SU TIERRA, DE LA BIBLIA A NUESTROS DÍAS

De soberanía territorial propiamente dicha de Israel sólo se puede hablar entre finales del siglo XI (Saúl, David) y la toma de Jerusalén por los babilonios en 587. Con todo, hay que subrayar que, durante este periodo, el territorio ocupado por los reinos de Israel y de Judá no deja de disminuir, hasta la desaparición del reino de Israel en 722 y la del reino de Judá en 587. La insurrección macabea (167-164), que tiene como resultado la derrota de los ocupantes griegos y el establecimiento de la dinastía asmonea (Simón en 142), abre un corto periodo de restauración y de soberanía territorial hasta la toma de Jerusalén por Pompeyo (63 a.C.). Desde entonces hay que esperar hasta 1948, año del nacimiento del Estado de Israel.

El establecimiento de Israel sobre su territorio ocupa un lugar importante en la Biblia. A veces se tiende a sobrestimar el dominio violento del país y el exterminio de los habitantes que caracterizan el libro de Josué y algunos salmos*. Sin embargo, ésta no es ni la principal ni la única manera en que los textos presentan las cosas. En el libro de Josué, por ejemplo, se habla de un pacto con los gabaonitas, al norte de Jerusalén (Jos 9).

Ciertamente el don de la tierra es un elemento esencial de la promesa hecha a los Padres (Gn 12,7; 13,15; 15,18, etc.). No obstante, se observa que el texto de la Ley judía se detiene con la muerte de Moisés (Dt 34) y deja fuera, en el libro de Josué, el relato de la «conquista». En última instancia, el cumplimiento de la promesa territorial que jalona toda la Ley queda en suspense. Parece así que el verdadero territorio que el israelita debe ocupar es esencialmente el de la Ley de su Señor. Cualesquiera que fueran las circunstancias históricas que condujeron a Israel a delimitar así la Torá*, el resultado obtenido y sin duda deseado fue el de minimizar la «reivindicación» del territorio.

Parece que la tradición litúrgica judía confirmó esta perspectiva porque las lecturas tomadas del libro de Josué no recogen ninguno de los textos que se refieren directamente a la conquista (Jos 6–10) o a la repartición del país (Jos 13–22). Por lo demás, los comentaristas judíos manifiestan un malestar evidente ante el libro de Josué. Algunos rabinos llegaron a preguntarse por la suerte reservada a los cananeos que vivían en el país. Todas las respuestas dadas a esta cuestión giran en torno a la culpabilidad de los habitantes y la necesidad de que Josué y el pueblo llevaran a cabo la conquista. Sea lo que fuere de estas ambigüedades, lo cierto es que la tradición judía parece admitir que los acontecimientos de la conquista pertenecen a un pasado lejano, que tuvieron lugar de una vez para siempre y que no deben ser repetidos.

Con la fundación moderna del Estado de Israel, el libro de Josué se ha puesto de moda: la reivindicación territorial podía encontrar en él un precedente, un modelo, una legitimación. Al mismo tiempo que este libro, la arqueología se ha convertido en un campo de batalla porque debía proporcionar la prueba de la realidad histórica de la «conquista». El riesgo está en que el libro de Josué inspire y nutra «religiosamente», sin fundamento alguno, la perspectiva de una reconquista territorial.

de Gedeón/Yerubaal el padre de Abimélec, primer rey bíblico de Siquén. En Jc 8,22-23 a Gedeón, héroe local del pequeño clan de Abiezer, originario de Ofrá, le proponen reinar sobre Israel debido a sus victorias sobre Madián, pero él se niega. Los últimos redactores quisieron presentar a Gedeón como «salvador» de Israel y no como rey. Se reconoce aquí una teología antimonárquica del destierro, que vierte un juicio negativo sobre el papel histórico de los reyes.

Sansón (Jc 13–16)
El libro de los Jueces lo presenta como un danita. Antes de su migración al norte, la tribu de Dan era un pequeño grupo establecido en la zona de las colinas al oeste de Jerusalén. Los enemigos de los israelitas eran entonces los filisteos. El ciclo de Sansón agrupa diferentes historias, algunas de las cuales tienen un carácter popular muy pronunciado. Es posible que Sansón no fuera, originalmente, un héroe israelita, sino un personaje cananeo. En Jc 15,10-13, en efecto, son judíos los que tratan de capturar a Sansón.

D. N.

La religión de Canaán

Los dioses
A partir de 1929, en Ras Shamra, en la costa siria, arqueólogos franceses descubrieron los restos de la antigua ciudad de Ugarit, capital de un pequeño reino que floreció en los siglos XIV y XIII a.C. Los textos en escritura cuneiforme* alfabética, cuyo estudio se prosigue activamente, ofrecen el ejemplo, único hasta nuestros días, de un panteón cananeo organizado. Es probable que el modelo ugarítico se pueda aplicar en gran parte a otras ciudades de la costa siro-palestina (Biblos, Sidón, Tiro), a juzgar por los testimonios religiosos que éstas nos han legado. Con este medio religioso se encontraron los israelitas cuando se asentaron en el país de Canaán.

El panteón de Ugarit está dominado por el dios *El* (*'El*) (la misma raíz semítica que el acadio *ilu(m)*, el hebreo *'elohim* y el árabe *allah*), cuyo nombre significa «dios». Padre de los dioses, El era imaginado como un viejo barbudo, bonachón y lleno de sabiduría; no obstante, permanecía lejano y estaba poco atento a las peticiones humanas. Este hecho explica probablemente que, aun cuando El estaba muy presente en la mitología, sólo ocupa un lugar discreto en la práctica de la religión popular y cotidiana. Su esposa *Atirat* (en hebreo *Aserá*), venerada también como diosa del mar en Tiro y Sidón, compartía con amor su existencia y le dio 72 hijos.

En la vivencia religiosa, el primer lugar lo ocupa indiscutiblemente ***Baal*** (*Ba'al*), «el señor, el maestro»: en realidad se trata de un epíteto atribuido en Ugarit al dios Haddu, el hijo de Dagón al que El concedió una gran libertad de acción, fiándose de su eficacia en muchas circunstancias. En efecto, Baal representaba al dios joven, vigoroso y triunfante. Dios de la tormenta y valiente guerrero, reves-

tía un aspecto benefactor en su condición de dios dispensador de la lluvia fecundante y protector de la agricultura, tan importante para la economía ugarítica. El dios Baal, con la vid y la espiga de trigo, fue representado en diferentes lugares de Oriente Próximo a principios del primer milenio a.C. o en las monedas de Tarso en la época imperial romana. Conviene indicar una función más de este gran dios de Ugarit (y de Canaán), a menudo representado con una alta tiara y vestido con un taparrabos: era el protector de los marinos y esto explica la presencia de numerosas anclas votivas en su templo y la perfecta visibilidad de éste desde el mar. Baal estaba acompañado de su hermana y esposa, ***Anat***, originalmente diosa virgen de la caza, dulce, valiente y totalmente entregada a su esposo; ella constituía el modelo que debían seguir las mujeres de Ugarit.

Como permite suponer el emplazamiento de su templo al lado del de Baal, otra de las divinidades principales de Ugarit era ***Dagón***, «el trigo», dios grande de los amorreos. Era igualmente venerado en muchas ciudades cananeas y en la Biblia aparece como el dios gran-

DOCUMENTO

EL PALACIO DE BAAL

La mitología nos ayuda a hacernos una idea bastante precisa de las personalidades divinas ugaríticas, y de los vínculos existentes entre ellas, y constituye también el reflejo de una civilización y de su modo de vida. Una gran tablilla nos cuenta las etapas de la *construcción de un palacio para Baal*, recién llegado a la corte de los dioses de Ugarit. Tiene que obtener la autorización del dios El y, para conseguirlo, debe ganarse las simpatías de Atirat: en estas empresas contará con el eficaz apoyo de la diosa Anat.

Respondió la Gran Dama, Ashera del Mar: «¡Grande eres, El, en verdad eres sabio! La canicie de tu barba de veras te instruye, la compasión que abriga (?) tu pecho. Ya que así podrá almacenar su lluvia Baal, hacer acopio de abundancia de nieve. Y podrá dar su voz desde las nubes, fulminar a la tierra rayos. ¡Que una casa de cedro le acaben o (, en todo caso,)/y una casa de ladrillo le levanten. Comuníquese, pues, a Baal, el Todopoderoso: "Convoca una cuadrilla en tu casa, una brigada dentro de tu palacio. Que te aporten los montes abundante plata, las colinas el más preciado oro, (que) te aporten las más nobles gemas; y construye una casa de plata y de oro, una casa del más puro lapislázuli"».

Se alegró la Virgen Anat, alzó los pies y saltó a tierra. Así, puso entonces cara hacia Baal (que mora) en las alturas de Safón, a través de mil acres, diez mil fanegas. Se rió la Virgen Anat, alzó su voz y exclamó: «Entérate, Baal, de las nuevas que te traigo: se te va a construir una casa como (la de) tus hermanos, una mansión como (la de) tus parientes».

(*El palacio de Baal*, KTU 1.4 V,64-91; trad. de G. del Olmo Lete)

Los aspectos característicos de los dioses se describen con algunos rasgos: El es presentado como un viejo sabio y bueno, Baal es el dios de la tormenta y de la lluvia benéfica, mientras que Anat sólo se interesa por la dicha de su hermano-esposo.

de de los filisteos (Dagón: 1 S 5,2). Numerosos topónimos cananeos llevan el nombre de Dagón, que compartía con Baal la protección de la agricultura.

El mundo astral estaba dominado por la pareja formada por la diosa Sol *Shapash*, y el dios Luna *Yarik*, venido de Mesopotamia. Shapash estaba asimismo ligada a los trabajos agrícolas –y probablemente también el dios Yarik–, pero además tenía una función de unificación del mundo de los vivos con el mundo de los muertos (lo cual recuerda el recorrido nocturno de la barca solar en la mitología egipcia).

Hay otras tres divinidades importantes en el seno del panteón ugarítico. *Attart* (= Astarté, Ashtoret e Istar, asimiladas más tarde a la Afrodita de los griegos) representaba el aspecto seductor de la mujer y se encontraba a veces asociada a Anat. *Reshef* (Rashap) tuvo un éxito real en la religión popular aunque, en ciertos aspectos, fue un dios temible. Por último, era completamente normal que una ciudad portuaria concediera un lugar muy especial a *Yam*, «el mar»; un célebre mito* cuenta la lucha de Yam contra Baal y el triunfo de este último.

En torno a estas divinidades principales intervienen otros dioses, como *Kotar*, el dios artesano y arquitecto, bien atestiguado en la mitología, que fabricaba las armas de los dioses. *Horón* es el dios sanador, pero tiene un aspecto destructor. Precisemos que *Mot* («la muerte»), célebre por el mito en que se enfrenta a Baal, no puede ser considerado como un dios porque no recibe culto. Pero, como sugiere su nombre, constituye la personificación de la antítesis de la vida, a saber, «la sequedad, el desierto, la muerte». A los famosos *Refaim* (o *Rapiuma*) hay que identificarlos con los espíritus o más exactamente con los fantasmas de los antepasados reales.

Es útil, finalmente, cuando se presenta el panteón de Ugarit, recordar el carácter pluriétnico y pluricultural (y, por tanto, políglota) de la población que vivía en esta ciudad. En el marco de este capítulo se ha puesto el acento en el elemento semítico, ciertamente esencial, pero no hay que perder de vista la presencia chipriota, egipcia, hitita –no olvidemos que el reino de Ugarit era vasallo del imperio hitita–, mesopotámica y sobre todo hurrita. Esta última fue particularmente importante y activa en los asuntos económicos, políticos, culturales y religiosos. En Ugarit existen listas de un panteón hurrita, y algunos rituales sacrificiales están redactados en hurrita o mezclan dioses semitas y hurritas en un contexto plagado de préstamos lingüísticos de la lengua hurrita. Hay que subrayar que en estas

listas de dioses se adoptan e integran algunos dioses semíticos como El, Anat o Reshef.

En el antiguo Oriente Próximo, y más particularmente en la franja siro-palestina, se imaginaba a los dioses como super-reyes. En el contexto de sociedades urbanas y no dependientes de una religión revelada, la concepción de lo divino parte de una reflexión del hom-

DOCUMENTO

EL COMBATE DE BAAL CONTRA YAM

El fragmento siguiente está tomado de un largo poema que recuerda la rivalidad por el poder entre Baal, dios recién llegado pero favorecido por El, y Yam, dios del mar. Con el paso del tiempo los rencores se han acumulado por ambas partes. Yam considera que Baal no paga el tributo requerido y envía a dos emisarios a la asamblea de los dioses para darles a conocer sus recriminaciones.

Marcharon los mancebos sin detenerse; [así,] pusieron entonces cara hacia la montaña Lalu, hacia la Asamblea plenaria. A su vez los dioses a comer se habían sentado, los santos a nutrirse, estando Baal en pie junto a El. Apenas los dioses les vieron, vieron a los mensajeros de Yam, a la embajada del Juez [Nahar], bajaron los dioses sus cabezas sobre sus rodillas y asientos principescos. Les reprochó Baal: «¿Por qué habéis bajado, dioses, vuestras cabezas sobre vuestras rodillas y asientos principescos? Alguno de los dioses habría de responder a los dictados de los mensajeros de Yam, de la embajada del Juez Nahar. Alzad, dioses, vuestras cabezas de sobre vuestras rodillas, de sobre vuestros asientos principescos, que yo mismo voy a responder a los mensajeros de Yam, a la embajada del Juez Nahar». Alzaron los dioses sus cabezas de sobre sus rodillas, de sobre sus asientos principescos.

Luego llegaron los mensajeros de Yam, la embajada del Juez Nahar. A los pies de El no cayeron, no se postraron (ante) la Asamblea plenaria. Puestos en pie transmitieron su encargo, repitieron su comunicado; (como) una gran llamarada aparecieron, (como) una espada afilada su [lengua]. Dijeron al Toro El, su padre: «Mensaje de Yam, vuestro señor, de vuestro [dueño], el Juez Nahar: Entregad, dioses, a quien rendís pleitesía, a quien rendís pleitesía, [multitudes]. Entregad a Baal y a sus servidores, al hijo de Dagón, de cuyo oro pueda apoderarme». [Respondió] el Toro El, su padre: «Siervo tuyo es Baal, ¡oh Yam!, siervo tuyo es Baal, [¡Nahar!], el hijo de Dagón tu prisionero. Él te aportará un tributo como los (otros) dioses, él te aportará como los santos una ofrenda».

(*Lucha entre Baal y Yam* KTU 1.2 I, 16-38[III AB, B]; trad. de G. del Olmo Lete)

Los propósitos de El irritan violentamente a Baal, que se precipita para golpear a los embajadores, pero Anat y Attart se lo impiden. El relato termina con la victoria de Baal en un combate singular contra Yam. Para esa lucha el dios Kotar había fabricado dos mazas excepcionales.

Saltó la maza de las manos de Baal, como un águila de sus dedos; golpeó en el cráneo al príncipe Yam, en la frente al Juez Nahar. Se desplomó Yam, cayó a tierra. Se doblaron sus artejos, y se descompuso su figura. Baal arrastró y deshizo a Yam, acabó con el Juez Nahar.

(*Lucha entre Baal y Yam* KTU 1.2 IV, 24-28 [III AB, A]; trad. de G. del Olmo Lete)

El conjunto de este relato está envuelto en la atmósfera palaciega: se trata de un encuentro entre el rey y los embajadores de un soberano enemigo, trasladado al nivel divino. Nótense los títulos aplicados al adversario de Baal: «(príncipe) Yam» (= mar) alterna con «juez Nahar» (= río); el río es «juez» porque en él se arroja al acusado para la ordalía: si éste no se ahoga, significa que el río le declara inocente. Nótese también la práctica constante de los paralelismos-duplicados, frecuente en los salmos* y en toda la poesía bíblica.

bre sobre el mundo que lo rodea y sobre sus necesidades. Desde una época antigua, una vez que en estas regiones se supera el estadio de la religión ctónica centrada en el culto a la diosa-madre (= la Tierra; Gea o Gaia para los griegos), los «pensadores» de Oriente Próximo concibieron las relaciones entre los hombres y los dioses a imagen de las relaciones existentes entre el rey, sumo sacerdote y representante terreno del dios, y sus súbditos. El hombre es el siervo inteligente de la divinidad y ésta es la razón por la que, como afirman numerosos mitos mesopotámicos adoptados en el mundo siro-cananeo, el hombre fue creado a imagen de los dioses. Toda la concepción del culto y, por consiguiente, de lo sagrado procede de ahí. En otras palabras, el culto (*cultus* = el arte de venerar a los dioses) se inspiró directamente en el protocolo real y fue concebido como una representación sublime de ese ceremonial. Por otra parte, los dioses siguen siendo nacionales: están ligados en un primer momento a una ciudad y más tarde a un Estado. La noción de universalidad divina está ausente. Privados del don de la ubicuidad, los dioses no son omnipotentes y omniscientes; son falibles, incapaces de sondear las conciencias humanas y con frecuencia obligados a juzgar a los hombres por su comportamiento exterior.

Lo sagrado y la supervivencia

Lo sagrado (designado por la raíz semítica *qadaš*) expresa la dimensión no profana y sublimada de las relaciones entre los dioses y los hombres. Para ello hay que cumplir una serie de condiciones recogidas en los textos rituales ugaríticos y bíblicos. La condición principal, en la que se resumen finalmente todas las demás, es la pureza «mediadora de lo sagrado»: limpieza corporal de los servidores del dios, carácter impecable del santuario y de todas las actividades que se realizan en él, higiene del templo, limpieza de los ídolos, escrúpulo en el cumplimiento de los ritos, corrección en la recitación de las oraciones y en la salmodia de los cantos, carácter irreprochable de las ofrendas. En pocas palabras, estamos en presencia de la quintaesencia de la cortesía con respecto a un ser superior. Los rituales ugaríticos insisten en la sacralización del rey antes del sacrificio y, al concluir éste, suele estar estipulado que el soberano sea desacralizado, es decir, devuelto a la vida profana y liberado de un cierto número de obligaciones protocolarias para con los dioses. A los dignatarios de la corte, especialistas en el protocolo, cuyo papel era sobre todo el de ayudar al rey, pero también el de servir de intermediarios entre el monarca y su pueblo, corresponden los sacerdotes (la raíz semítica es *kahan*; en hebreo *kohen*), especialistas en lo sagrado, sin los cuales toda relación fructuosa con los dioses resultaba imposible.

Hay que admitir que no conocemos las ideas relativas a la supervivencia del hombre y a sus modalidades, especialmente debido a la ausencia de textos explícitos, en el segundo milenio a.C., excepto en Egipto. La impresión primera, pero no definitiva, es que las poblaciones cananeas se preocupaban esencialmente de la vida terrena, a la vez que acariciaban, probablemente. la esperanza en una forma de supervivencia cualitativamente inferior a la vida terrena. En Ugarit, y en los demás lugares del mundo cananeo o anatolio, no aparece ningún rastro de juicio después de la muerte ni de retribución del bien y del mal. Si tal retribución existía, se aplicaba a la vida terrena y sólo concernía al hombre vivo. Además, la supuesta inmortalidad del rey ¿era también el destino del común de los mortales? Es difícil responder a esta pregunta. En Ugarit el ritual funerario de un monarca nos describe la llegada del difunto al seno de los Rapiuma (o *Refaim*), es decir, a la «familia» de sus predecesores en el trono de Ugarit.

Las excavaciones de Ugarit han sacado a la luz habitaciones con una cámara funeraria dispuesta en la planta baja de la vivienda; de ello se puede deducir que los vivos buscaban, sobre todo en las clases acomodadas, la proximidad con los difuntos, sin que esto signifique la búsqueda de una protección especial por su parte. A juzgar por los detalles relativos a los reyes difuntos, los muertos quedarían reducidos, como el resto de los cananeos, al estado de fantasmas débiles, inconsistentes y sin poder extraordinario. Ésta es también la concepción mencionada en la Biblia a propósito de la muerte de un poderoso rey de Babilonia, en el siglo VIII a.C.:

El Seol, allá abajo, se alborotó por ti, saliéndote al encuentro. Por ti despierta a los manes, a todos los caudillos de la tierra los levanta de sus tronos (a todos los reyes de los paganos). Todos ellos responden y te dicen: «¡También tú te has vuelto débil como nosotros, y a nosotros eres semejante! Ha sido precipitada al Seol tu arrogancia al son de tus cítaras. Tienes bajo ti una cama de gusanos, tus mantas son gusanera (Is 14,9-11).

Por consiguiente, esta práctica ¿no sería expresión del interés por preservar la memoria del difunto en el seno de la sociedad y de la familia? Y, para los vivos, ¿no sería un medio para legitimar los derechos de propiedad de una familia sobre un terreno? La cuestión sigue planteada. Por lo demás, actualmente no existe ninguna prueba tangible de un culto funerario doméstico.

Los santuarios

El origen de un «lugar sagrado» y del culto que se da en él suele estar ligado a un acontecimiento excepcional –incluso considerado como sobrenatural–: una supuesta teofanía*, permanencia de tormentas violentas en un determinado emplazamiento, una fuente fecundante o milagrosa, una curación repentina, la desaparición de un personaje importante. Además, estos hechos pueden contar con un apoyo mitológico. El templo o casa de Dios constituye el elemento esencial del santuario. Como en todo el Oriente Próximo antiguo o mediterráneo, el santuario cananeo constituye el lugar de encuentro privilegiado entre los fieles y la divinidad tutelar del lugar sagrado, por ejemplo con ocasión de las fiestas regulares estipuladas en el calendario festivo y que es preciso respetar con minuciosidad. Se situaba preferentemente en la cima de una montaña, lugar de encuentro ideal con una divinidad celeste, por ejemplo, un dios de la tormenta como Baal-Haddu o el dios hurrita de la tormenta Teshub y también Yahvé*, el Señor de Israel. En el país siro-cananeo había muchos santuarios célebres: así, el establecido en la cima del monte Casius (Jebel el-Aqra) al norte de Ugarit y consagrado al gran dios de la tormenta, llamado Baal por los semitas de Ugarit, Teshub por los hurritas y más tarde Zeus Kasios por las poblaciones helenizadas. El país de Canaán poseía numerosos santuarios consagrados a El que los israelitas conocieron bien: así, el de Siquén dedicado a El Berit, «El de la Alianza» y también los de Betel, Berseba (Bersabé) y Afec.

Casa de Dios, templo e ídolo

Es imposible presentar el culto cananeo antiguo sin recordar en primer lugar la omnipresencia, al menos desde principios del segundo milenio a.C. hasta la cristianización del imperio romano, de las «casas de Dios» (traducción literal de *bet-'El*). En la Anatolia hitita la «casa de Dios» servía de sustituto del templo y se solía levantar a la puerta de las ciudades. En el país de Canaán se trata con frecuencia de una piedra erigida, de una estela, de una especie de obelisco (véase el «Templo de los obeliscos» de Biblos, datable a principios del segundo milenio) o de un objeto notable destinado a manifestar la presencia divina, a indicar un lugar santo. A veces el santuario o el templo contenía la «casa de Dios» y estaba construido alrededor de ella, como se observa en una moneda de Biblos que se remonta al siglo III d.C. y muestra una piedra cónica erigida en medio del atrio del templo. En algunas ocasiones, las «casas de Dios» investidas del poder divino (*numen*) constituyen verdaderamente «piedras animadas», como indicó Filón de Biblos. Junto al término «casa de Dios»

los semitas utilizaban también las palabras «piedra» (en hebreo *'eben*), «piedra erigida» o «estela» (en hebreo *maṣṣebet*).

El templo es, como hemos visto, el palacio terreno de un dios uránico, celeste. Su existencia sólo es concebible en el marco de una urbanización sedentaria y urbanizada, y es desconocida en las culturas nómadas. A fin de agradar a la divinidad, el templo era edificado según el modelo de un palacio real y podía tener dimensiones considerables, como los de Baal y Dagón en la acrópolis de Ugarit. Es evidente que fueron estas concepciones las que sirvieron de inspiración a Salomón en la edificación del prestigioso Templo de Jerusalén, para la cual contó con los consejos y la ayuda de Hiram, rey de Tiro. El *naos* o «Santo de los santos» constituye la dependencia principal del templo, es decir, la vivienda privada del dios en la que sólo pueden entrar personajes con un alto grado de sacralidad, como el rey y los sumos sacerdotes. En el *naos* se erigía, rodeado de perfumadores, el ídolo antropomorfo (de forma humana) o teriomorfo (de forma animal, por ejemplo el toro para Baal o cualquier otro dios de la tormenta) para subrayar las características de la divinidad, particularmente su fuerza.

Los ídolos (del griego *eidolon*, «imagen, representación») constituían el receptáculo terreno del espíritu divino que, según se creía, residía habitualmente en los cielos (véase Baal Shamim: «Señor de los cielos»). Contra estos ídolos tronaron Moisés y los profetas* de Israel, que progresivamente se hicieron adeptos de una concepción más universalista y más depurada de Dios. En las fiestas periódicas (previstas en el calendario sagrado) o en alguna otra ocasión oportuna, el dios baja a su templo en la tierra a fin de residir en su ídolo y de recibir en él homenaje y los manjares esperados. En estas circunstancias, el ídolo, objeto de un cuidado constante y minucioso, está animado: es el dios hecho visible a los hombres. Cabe imaginar el temor respetuoso que invadía a las personas que se encontraban frente a la divinidad, en un *naos* envuelto en un ambiente completamente especial y perfumado de incienso. Recordemos que el dios no tiene el don de la ubicuidad: sólo puede encontrarse en un solo santuario en cada momento. En Israel la unicidad del Templo de Jerusalén, a partir del siglo VII a.C., eliminó la cuestión de la presencia de la divinidad en diversos lugares y contribuyó a poner los primeros jalones de una divinidad única, que irradiaba a partir de un único lugar terrestre, y constituyó una etapa hacia una percepción más universal de la divinidad; lo cual, no obstante, no se llevó a cabo sin dificultades.

Hasta ahora en Ugarit se han descubierto cuatro templos: dos de dimensiones modestas, a saber, el templo llamado «hurrita», inte-

grado en la región de los palacios, una especie de capilla palaciega con dos dependencias más largas por un lado que por otro y una escalera que forma parte de una torre que da acceso a una terraza, mientras que el segundo edificio fue llamado «Templo de los ritones» y se reduce a una sala central en una sola planta, lo que hace pensar que se trataba de un simple santuario de barrio. Se ha sugerido con razón que pudo tratarse del lugar de reunión de una confraternidad. Por lo que se refiere a los dos templos grandes, ambos se situaban sobre la acrópolis y estaban consagrados a Baal (el templo mejor conservado) y a Dagón. A diferencia de los restos egipcios o grecorromanos, subsisten pocos vestigios espectaculares de estos templos de Ugarit; destacan sobre todo las estructuras inferiores, porque el resto se derrumbó o se quemó.

Pero esto no impide que las indicaciones proporcionadas por los rituales, sumadas a los restos arqueológicos, nos permitan forjarnos una idea bastante objetiva de la estructura de estos dos edificios. La superficie del santuario de Baal era de unos 850 m^2 delimitados por un recinto amurallado. A la izquierda de la entrada se sitúan las dependencias; en su prolongación se encuentra un atrio con un altar grandioso y al otro lado del atrio se alzaba el templo propiamente dicho, de forma rectangular, con un vestíbulo que daba al *naos*; al entrar en éste se encuentra la base de una escalera que debió pertenecer a una torre de 18 a 20 metros de altura, en cuya cima había una terraza donde se realizaban los actos rituales. La existencia de estas torres con terraza (perfectamente visibles desde el mar) es una característica de los templos ugaríticos. Es probable que los animales fueran sacrificados sobre el altar del atrio del templo, mientras que el rey, en la terraza de la torre, dedicaba las ofrendas. Hay un texto ritual muy iluminador a este respecto:

Cuando el rey ofrece un sacrificio para Pargali [= divinidad hurrita] *sobre la terraza en la que hay cuatro habitaciones de ramajes* [pedestales o soportes cultuales]*: un carnero en holocausto**, *un buey y un carnero en sacrificios de comunión: siete veces todo sobre la terraza; el rey rezará un responso; cae el sol y el rey queda desacralizado; le revisten con vestiduras suntuosas, lavan su rostro, lo conducen al templo y, cuando se encuentra allí, alza las manos* (KTU 1.41, 50-55; según traducción de J.-M. de Tarragon).

En estas ruinas se encontraron numerosos objetos cultuales, por ejemplo, «chimeneas para las libaciones» diseminadas por toda la franja siro-palestina y también trípodes. A esto se añaden hermosos ritones, platos de oro finamente cincelados y vasos preciosos entre los que destaca una «jarra» decorada con símbolos cósmicos.

Mencionemos por último las numerosas hachas de etiqueta llevadas por dignatarios sacerdotales;recordemos particularmente el hacha encontrada al comienzo de las excavaciones con la inscripción *rb khnm*: «jefe de los sacerdotes», que hizo posible el desciframiento de la escritura cuneiforme* ugarítica. Un hacha, conservada en el museo de Alepo, tiene una extraordinaria abrazadera de cobre con incrustaciones de oro en el que se hallan representados un jabalí y dos cabezas de león.

Los ritos sacrificiales
Se trata de las acciones rituales más importantes. El sacrificio* por excelencia se designa en ugarítico con el término *bdh*, «banquete» (véase *zbḥ* en hebreo). En el mundo mediterráneo y del antiguo Oriente Próximo el sacrificio consiste esencialmente en alimentar a los dioses: es un cometido que corresponde al hombre creado precisamente para servir a los dioses. Los fieles podían ser asociados a estos banquetes divinos en los que al parecer no faltaron las comilonas y borracheras. En cualquier caso, estos banquetes incluían las libaciones de vino o bebidas fermentadas y el holocausto* («quemado», en ugarítico *shrp*), modelo del sacrificio cananeo, adoptado también por los israelitas. Se trataba de quemar por completo las carnes ofrecidas con acompañamiento de hierbas y de productos

DOCUMENTO

UN RITUAL DE SACRIFICIO

He aquí un excelente ejemplo de ritual sacrificial para las ceremonias de la luna llena, a mediados de mes:

En el (día) catorce, el rey se lava, purificado. En el día de la (luna) llena se sacrifican toros. [...] Para Baal Safón, dos ovejas y una paloma doméstica y dos riñones; un carnero para rmsh; *y un hígado y un carnero para Shalim; un hígado de toro y un carnero para Baal Safón; una oveja para Safón (en) holocausto y, en sacrificios de comunión, lo mismo. Y, en el templo de Baal de Ugarit, hígados y un pulmón; (al) dios-padre, una novilla; (a) El, un carnero; (a) Baal, un carnero; (a) Anat Safón, un toro y un carnero; (a) Pidray, un carnero (en) holocausto. Y, (en) sacrificios-*shlm*: (al) dios-padre, un carnero; (a) Baal de Ugarit, un carnero; (a) Baal de Halba, un carnero; (a) Yarik, un carnero; (a) Anat Safón, un toro y un carnero; (a) Pidray, un carnero; (a) Dadmish* [= dios hurrita], *un carnero. Después, cerca de la(s) abertura(s), (al) dios-padre, un carnero; (a) Baal, un toro y un carnero; (a) Dagón, un carnero; (a los) dioses aliados, un carnero; (a) Baal, un carnero; (a) Anat, un carnero; (a) Reshef, un carnero, (en) sacrificios-*shelem.

(KTU 1.109; según traducción de J.-M. de Tarragon)

Este texto sacrificial, relativamente bien conservado, nos presenta a los grandes dioses de Ugarit (El, Baal, Anat, Dagón, Yarik, Reshef, Pidray; pero curiosamente falta Shapash), los animales ofrecidos y también los dos tipos de sacrificios principales: los holocaustos y los sacrificios *shlm* o sacrificios de comunión (en hebreo: *šelem*). Resulta muy esclarecedor comparar este ritual con los del Antiguo Testamento, un poco más recientes pero evidentemente muy próximos. Esto revela la influencia de un contexto religioso cananeo sobre la mentalidad y los rituales de las tribus israelitas [*véase* p. 182].

¿UN RITUAL DE RECONCILIACIÓN?

Una tablilla ugarítica, única en su género, podría constituir un ritual de reconciliación entre los diferentes elementos étnicos de la ciudad. El carácter repetitivo de los párrafos permite restituir fácilmente y con seguridad las lagunas. He aquí un fragmento:

(Se trae un carnero para el sacrificio)

***Efectuaréis la purificación (con) el jefe de (las gentes) de* qt, *el jefe de (las gentes) de* ddm, *el jefe de los hurritas, el jefe de los hititas, el jefe de los alasiotas* [= chipriotas], *el jefe de (las gentes) de* gbr, *el jefe de vuestros depredadores, el jefe de vuestros opresores, el jefe de (las gentes) de* qrzbl.**

Haréis la purificación por vuestra ira por vuestra impaciencia y por las transgresiones que hayáis cometido; haréis l purificación.

«¡He aquí el sacrificio que sacrifica mos, ésta es la ofrenda que ofrecemos, ést es la víctima que inmolamos! ¡Que suba a Padre de los hijos de El, que suba al conse jo de los hijos de El, a la asamblea de lo hijos de El, a* tkmn [Thakamún] *y* shnn [Shunam]! *¡Aquí está el carnero!».

(KTU 1.4C según traducción de J.-M. de Tarragon

odoríferos. La razón de ser de este tipo de sacrificio reside en el hecho de que los dioses celestes se alimentaban ante todo de los sabores desprendidos por la cocción de los alimentos sacralizados, cuya eliminación total los protegía de toda forma ulterior de profanación y de degradación. Los animales eran sacrificados al aire libre sobre los altares erigidos en el atrio de los grandes templos. Se trataba de bovinos, ovinos, caprinos o palomas (como en Israel). El animal ofrecido tenía que gozar de buena salud y carecer de defectos físicos; parece que al dios Baal se le ofrecían preferentemente bovinos. No existe ningún rastro de sacrificios de perros o cerdos. El puerco era, como el macho cabrío, el animal impuro por excelencia y, por consiguiente, impropio para ser sacrificado y consumido.

Un rito común a la Biblia y a Ugarit es el sacrificio *šelem* o sacrificio de comunión, de reconciliación, destinado probablemente a preservar la armonía de una sociedad pluricultural compuesta de semitas, hurritas, hititas, egipcios, chipriotas y micenos. En cambio, un sacrificio original, desconocido en el mundo bíblico, es el *t'* o sacrificio de expiación muy practicado en el reino de Ugarit. El rey, acompañado a veces por la reina, preside numerosos sacrificios: «el rey sacrifica» (*ydbh mlk*) es la fórmula consagrada con la que empiezan muchos rituales; previamente se habrá lavado para garantizar su pureza ritual: «el rey se lava, purificado» (*yrths mlk brr*). Revestido de vestiduras cultuales suntuosas, el soberano dedica la ofrenda a la divinidad y recita normalmente el responsorio. Parece que durante algunas ceremonias las estatuillas divinas estaban vestidas y eran desplazadas a diversos lugares del templo.

BIBLIA

RITUALES DE ISRAEL

Es de esperar que en los santuarios israelitas, que tanto se parecen a los de los pueblos vecinos (sobre todo a los fenicios y los sirios), los ritos sean también análogos. A este respecto no tenemos textos antiguos, sino únicamente rituales codificados en el siglo VI por los sacerdotes* de Jerusalén deportados en Babilonia. Pero se puede suponer que, habida cuenta del conservadurismo del medio sacerdotal, estos rituales conservaron tradiciones seculares. Presentan pocas diferencias respecto a textos cananeos como los de Ugarit [*véase* p. 180], al menos en cuanto a la descripción de los ritos, porque el significado de éstos no se indica en los rituales. Ahora bien, un mismo rito puede recibir sentidos diferentes según los grupos que lo practiquen. He aquí tres ejemplos de estos rituales.

El primer sacrificio de Aarón

Los relatos sobre el culto en el desierto, durante el Éxodo, narran el primer sacrificio (Ex 29). Lo ofrece Aarón, el hermano de Moisés y primer sacerdote, así como sus hijos, que acaban de recibir la investidura sacerdotal.

Presentarás el novillo ante la Tienda del Encuentro, y Aarón y sus hijos impondrán las manos sobre la cabeza del novillo. Luego inmolarás el novillo delante del SEÑOR, *a la entrada de la Tienda del Encuentro. Tomando sangre del novillo, untarás con tu dedo los cuernos del altar, y derramarás toda la sangre al pie del altar. Saca todo el sebo que cubre las entrañas, el que queda junto al hígado, y los dos riñones con el sebo que los envuelve, para quemarlo en el altar. Pero quemarás fuera del campamento la carne del novillo, con su piel y sus excrementos. Es sacrificio por el pecado.*

Después tomarás uno de los carneros, y Aarón y sus hijos impondrán las manos sobre la cabeza del carnero. Una vez inmolado el carnero, tomarás su sangre y la derramarás en torno al altar. Luego despedazarás el carnero, lavarás sus entrañas y sus patas; las pondrás sobre sus porciones y sobre su cabeza, y quemarás todo el carnero en el altar. Es holocausto para el SEÑOR, *calmante aroma de manjares abrasados en honor del* SEÑOR (Ex 29,10-18).

Los vv. 31-35 narran el banquete sagrado para Aarón y sus hijos, del que se excluye a todos los laicos; los restos de la comida serán quemados porque «son cosas sagradas». Finalmente se recogen las normas del holocausto cotidiano.

He aquí lo que has de ofrecer sobre el altar: dos corderos primales cada día, perpetuamente. Ofrecerás un cordero por la mañana y el otro entre dos luces; y con el primer cordero, una décima de medida de flor de harina, amasada con un cuarto de sextario de aceite de oliva molida, y como libación un cuarto de sextario de vino. Ofrecerás el otro cordero entre dos luces; lo ofrecerás con la misma oblación que a la mañana y con la misma libación, como calmante aroma del manjar abrasado en honor del SEÑOR, *en holocausto perpetuo, de generación en generación, ante el* SEÑOR, *a la entrada de la Tienda del Encuentro, donde me encontraré contigo, para hablarte allí* (Ex 29,38-42).

En los pasajes citados todo, excepto la ausencia de un ídolo, es conforme con los rituales sacrificiales cananeos: nótese de una manera más particular la importancia del holocausto, los ritos de ensangrentamiento, la imposición de las manos sobre las ofrendas que se han de consagrar, la ofrenda de un toro como para el dios El o el dios Baal. El rito del ensangrentamiento es particularmente destacable y típica-

Los ritos de exorcismo y la adivinación

Se han encontrado algunos rituales de exorcismo. Un ejemplo excelente, pero difícil de traducir, fue descubierto en 1978 en Ras Ibn-Hani, cerca de Ugarit. Estos ritos estaban destinados a librar al suje-

mente sirio: se hace tabú un objeto al untarlo con sangre animal (vehículo de transmisión de la vida).

El becerro de oro

Al ver el pueblo que Moisés tardaba en bajar del monte, se reunió en torno a Aarón y le dijo: «Anda, haznos un dios que vaya delante de nosotros, pues no sabemos qué ha sido de ese Moisés, que nos sacó del país de Egipto». Aarón les respondió: «Quitad de las orejas los pendientes de oro a vuestras mujeres, hijos e hijas, y traédmelos». Todo el pueblo se quitó los pendientes de oro de las orejas, y los entregó a Aarón. Él los tomó de sus manos, los fundió en un molde e hizo un becerro de fundición. Entonces ellos exclamaron: «Éste es tu Dios, Israel, el que te ha sacado del país de Egipto». Al verlo Aarón, erigió un altar ante el becerro y anunció: «Mañana habrá fiesta en honor del SEÑOR». Al día siguiente se levantaron de madrugada y ofrecieron holocaustos y presentaron sacrificios de comunión. El pueblo se sentó a comer y beber, y después se levantó para divertirse (Ex 32,1-6).

Todo este pasaje bíblico, que empieza con el episodio del becerro de oro, podría aplicarse a los dioses El o Baal. El Señor se presenta como un gran dios de la tormenta; su ídolo bovino y todas las acciones rituales, incluido el banquete, están inspirados en el modelo cananeo, abominable según Moisés (véase, por ejemplo, cómo pone a Israel en guardia contra los cultos cananeos en Dt 12,29-31).

El calendario ritual

El calendario de Números 28–29 aporta precisiones útiles sobre el calendario sacrificial y sus modalidades. La introducción indica claramente la concepción del sacrificio, a saber: ofrecer el alimento al SEÑOR.

Dijo el SEÑOR a Moisés: «Manda a los israelitas en estos términos: Tendréis cuidado de ofrecer a su tiempo mi ofrenda, mi alimento, manjares míos abrasados de calmante aroma. Les dirás: Éste será el manjar abrasado que ofreceréis al SEÑOR...» (Nm 28,1-3).

Siguen las prescripciones relativas a los sacrificios cotidianos, los del sábado, la neomenia (la luna nueva que marca el comienzo del mes), los ázimos, la fiesta de las Semanas, la de las Aclamaciones, el día de la Expiación* (*Kippur*) y la fiesta de las Tiendas. Citemos simplemente los ritos relativos a la neomenia, la fiesta del comienzo del mes lunar.

Los primeros de mes ofreceréis un holocausto al SEÑOR: dos novillos, un carnero y siete corderos de un año, sin tacha. Como oblación, tres décimas de flor de harina amasada con aceite por cada novillo; dos décimas de flor de harina amasada con aceite, como oblación con el carnero; una décima de flor de harina amasada con aceite, por cada cordero. Es un holocausto de calmante aroma, manjar abrasado para el SEÑOR. Las libaciones correspondientes serán: medio sextario de vino por novillo, un tercio de sextario por carnero y un cuarto de sextario por cordero. Éste será el holocausto mensual, todos los meses del año, uno tras otro. Ofrecerás también al SEÑOR, como sacrificio por el pecado, un macho cabrío con su libación, además del holocausto perpetuo (Nm 28,11-15).

Estas ofrendas, naturalmente más importantes que las de los sacrificios cotidianos, son, una vez más, conformes al uso cananeo o ugarítico. Nótese el sacrificio «expiatorio» del macho cabrío (el chivo* emisario) que, cargado con las impurezas de Israel y después eliminado físicamente, tiene que contribuir de esta manera a que el pueblo de Dios sea puro.

to del espíritu o de los espíritus maléficos (demonios) que habían provocado su enfermedad. Éstos eran representados generalmente en forma de serpiente. Es difícil precisar actualmente si, como en otros lugares del antiguo Oriente Próximo, la enfermedad era con-

cebida como consecuencia de una falta. Había otros conjuros para la mujer embarazada, destinados a proteger su embarazo y asegurarle un feliz alumbramiento.

Al contrario de lo que se observa en Mari y en la Biblia, la adivinación profética no está atestiguada en Ugarit en ninguna de sus formas. En cambio, las prácticas mánticas más utilizadas estaban ligadas a la hepatoscopia, a saber, el examen del hígado del animal sacrificado, generalmente un carnero para las consultas del rey o de una personalidad importante. El hombre antiguo situó con frecuencia la sede de la vida y del alma en el hígado. «Se creía que el dios, al que se ofrecía un animal ritualmente sacrificado, se identificaba con él, y que su espíritu se fusionaba entonces con el del animal; en consecuencia, la lectura de los signos observados sobre estos órganos permitía acceder con claridad al espíritu de las divinidades que podían aportar una respuesta, favorable o desfavorable, a una pregunta sobre acontecimientos futuros o sobre el comportamiento que se debía observar en determinadas circunstancias» (J. GACHET, *Le pays d'Ougarit autour de 1200 av.J.C.*, Paris 1995, p. 247).

Se han encontrado numerosos modelos de hígado. Las cuestiones planteadas concernían generalmente a problemas importantes: guerras, política interior, construcciones, enfermedades. El carnero purificado era sacrificado y su hígado examinado de inmediato por el adivino (*baru*). Se trataba de una observación anatómica y patológica de las partes del hígado y de su superficie; se había establecido una verdadera geografía hepatoscópica. Las observaciones y las interpretaciones de los signos eran anotadas en tablillas y en modelos de hígado en arcilla, lo que dio origen a la formación de auténticas colecciones adivinatorias con clasificación en series. Además de la hepatoscopia, el pueblo de Ugarit, y probablemente el conjunto de los cananeos, recurrieron a los presagios (*omina*) deducidos de la observación de los astros (luna, sol), de los sueños y de los nacimientos monstruosos.

R. L.

Tercera Parte

Los dos reinos

Los dos reinos

EL periodo de la monarquía en Israel y en Judá, de Saúl al destierro en Babilonia (siglos XI-VI), lo abordamos aquí de tres maneras diferentes.*

1 – Presentamos en primer lugar ***los textos*** *que constituyen nuestras fuentes principales: los cuatro libros históricos de Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes. Estos libros forman un vasto conjunto literario llamado* Historia deuteronomista, *porque fueron redactados según la teología del libro del Deuteronomio, antes y durante el destierro.*

2 – Después de esta aproximación literaria, seguimos ***la historia*** *de los dos reinos de Israel y de Judá durante cinco siglos (de 1030 a 539). Jalonada por los nombres de los reyes Saúl, David y Salomón, y después por los nombres de los otros reyes de Israel y de Judá, esta historia de la monarquía acaba con el destierro en Babilonia (587-539).*

3 – Por último, completaremos este recorrido histórico con una visión de conjunto de las ***instituciones*** *de Israel, y en concreto de sus tres grandes funciones:* ***los sabios*** *(y el rey),* ***los sacerdotes*** *(y el culto) y* ***los profetas*** [véase *p. 255]**. Esto permitirá distinguir los tres grandes medios o corrientes que dieron origen a los diversos escritos y tradiciones bíblicas de la época monárquica.*

6
LOS TEXTOS: LA HISTORIA DEUTERONOMISTA

PRESENTACIÓN DE LOS LIBROS

El libro del Deuteronomio pone fin a la primera parte del Antiguo Testamento, el Pentateuco. Pero al mismo tiempo este libro sirve igualmente de obertura y de punto de partida para los libros llamados históricos (Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes) y que en el canon* de la Biblia hebrea están situados después del Deuteronomio (la tradición judía llama a estos libros «Profetas anteriores»).

El Deuteronomio alude de continuo a la entrada inminente de los israelitas en la Tierra prometida, que empezará con la travesía del Jordán. Es justamente el libro de Josué el que narra tanto este paso como la «conquista» de la tierra. Por otro lado, se encuentran referencias explícitas mutuas entre los libros del Deuteronomio y de Josué. Así en Dt 11,29 se encuentra la orden siguiente: «Cuando el Señor tu Dios te haya introducido en la tierra a la que vas a entrar para tomarla en posesión, pondrás la bendición sobre el monte Garizín y la maldición sobre el monte Ebal».

El cumplimiento de esta orden se narra en Jos 8,30-35: «Entonces Josué construyó un altar al SEÑOR, Dios de Israel, en el monte Ebal. [...] Todo Israel, sus ancianos, sus escribas y sus jueces, de pie a los lados del arca, [...] la mitad en la falda del monte Garizín y la otra mitad en la falda del monte Ebal, según la orden de Moisés, siervo del SEÑOR».

Debido a este estrecho vínculo entre el Deuteronomio y Josué, se consideró con frecuencia que el libro de Josué era el verdadero fin de la primera parte del Antiguo Testamento. Por ello se hablaba de *Hexa*teuco («seis libros») y no de *Penta*teuco.

Ahora bien, el libro del Deuteronomio no prepara sólo la historia de la conquista de Josué, sino también las épocas siguientes,

como muestra por ejemplo la exhortación de Dt 6,12-15: «Cuídate de no olvidarte del SEÑOR que te sacó del país de Egipto, de la casa de servidumbre. [...] No vayáis detrás de otros dioses, de los dioses de los pueblos que tendréis a vuestro alrededor, porque el SEÑOR tu Dios, que está en medio de ti, es un Dios celoso. La ira del SEÑOR tu Dios se encendería contra ti y te haría desaparecer de la faz de la tierra».

Las actitudes denunciadas son justamente las que adoptaron los israelitas en la época anárquica de los jueces*: «Abandonaron al SEÑOR, el Dios de sus padres, que los había sacado de la tierra de Egipto, y siguieron a otros dioses de los pueblos de alrededor. [...] Entonces se encolerizó el SEÑOR contra Israel» (Jc 2,12-14). Por ello el comienzo del libro de los Jueces se lee como la transgresión de las amonestaciones del Deuteronomio. Dt 6,15 había anunciado la deportación lejos de la Tierra prometida como castigo extremo por la desobediencia del pueblo. Y eso es precisamente lo que sucede al final del Segundo libro de los Reyes: «Así fue como Judá partió al exilio, lejos de su tierra» (2 R 25,21).

Estos diferentes lazos que hacen que los libros del Deuteronomio, de Josué, de los Jueces, de Samuel y de los Reyes aparezcan como una unidad literaria y teológica han llevado a los exegetas a agrupar estos libros bajo el nombre de «Historia deuteronomista», ya que el estilo y las preocupaciones del Deuteronomio se mantienen en estos libros históricos. Como terminan con una información sobre la liberación del rey judío Jeconías de su cautividad babilónica hacia 562 (2 R 25,27-30), se ha sacado la conclusión de que la Historia deuteronomista debió nacer poco después de estos acontecimientos, durante el destierro babilónico. La destrucción de Jerusalén y de su Templo por el ejército babilónico y la deportación de los sabios judíos a Babilonia (en 597 y 587) representaron una crisis sin precedentes para el pueblo de Judá. Todos los pilares sobre los que descansaba su identidad y su fe en Dios se derrumbaron: el Templo destruido, la monarquía desmantelada, el país ocupado y una parte de su población deportada.

¿Cómo había que situarse frente a semejante crisis? Según la ideología dominante en Oriente Próximo, cabía interpretar estos acontecimientos como la victoria del dios Marduk y de los otros dioses babilónicos sobre el Dios de Judá. Y es indudable que algunos sintieron la tentación de abandonar al Señor para volverse a las divinidades babilónicas, aparentemente mucho más poderosas. Frente a esta crisis de identidad, un grupo de deportados compuesto por antiguos funcionarios de la corte, por una parte de la nobleza rural y por algunos sacerdotes* se pone a trabajar y redacta la «Historia deuteronomista», creando así el primer cuadro historiográfico del

pueblo israelita. Y lo hace para explicar el cataclismo sucedido no como una debilidad del Señor frente a Marduk, sino como un castigo para el pueblo y sus jefes por no haber respetado la alianza entre el Señor e Israel, tal como está consignada en el Deuteronomio.

Esto explica el hecho de que las alusiones a la deportación y a la pérdida del país estén por todas partes dentro de la Historia deuteronomista, la cual se estructura sobre todo con la ayuda de los discursos. El recurso frecuente a este género literario se toma del libro del Deuteronomio, que está construido como un gran discurso de despedida de Moisés, en el que expone la ley y las condiciones de una relación armoniosa entre Dios y su pueblo [*véase* pp. 149 y 155].

El libro de Josué

Empieza con un discurso del Señor a Josué (Jos 1,1-9), que lo confirma como sucesor de Moisés y le da la orden de conquistar la Tierra prometida. La primera parte del libro (Jos 2–12) narra, después de la travesía del Jordán, la guerra* de los israelitas contra los habitantes del país, y especialmente la toma de Jericó, de Ay y de Betel y la sumisión de Gabaón. He aquí el final del relato de la toma de Jericó.

El séptimo día, se levantaron con el alba y dieron la vuelta a la ciudad (según el mismo rito) siete veces. (Sólo aquel día dieron la vuelta a la ciudad siete veces.) La séptima vez, los sacerdotes tocaron la trompeta y Josué dijo al pueblo: «¡Lanzad el alarido, porque el Señor os ha entregado la ciudad!». [...] El pueblo lanzó el alarido y se tocaron las trompetas. Al escuchar el pueblo la voz de la trompeta, prorrumpió en gran alarido, y el muro se vino abajo. La gente escaló la ciudad, cada uno por el lugar que tenía enfrente, y se apoderaron de ella. Consagraron al anatema todo lo que había en la ciudad, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, bueyes, ovejas y asnos, a filo de espada* (Jos 6,15-16.20-21).

La segunda parte del libro (Jos 13–21) contiene numerosas listas, catastros que indican las fronteras de las tribus* y los territorios que Josué les atribuye. Al final se encuentra una primera conclusión redactada en el estilo deuteronomista:

El Señor dio a los israelitas toda la tierra que había jurado dar a sus padres. La ocuparon y se establecieron en ella. El Señor les concedió paz en todos sus confines, tal como había jurado a sus padres, y ninguno de sus enemigos pudo hacerles frente. El Señor entregó a todos sus enemigos en sus manos. No falló una sola de todas las espléndidas promesas que el Señor había hecho a la casa de Israel. Todo se cumplió (Jos 21,43-45).

Este breve párrafo está dominado por la palabra «todo». El escriba deuteronomista que redactó este texto quiere mostrar que todo lo que el SEÑOR había prometido (en el Deuteronomio) se ha cumplido. Pero al mismo tiempo estos versículos se dirigen a unos destinatarios que se ven privados de este cumplimiento, a los desterrados. Esta ambigüedad prosigue en el discurso de despedida de Josué en el capítulo 23, que es la conclusión de la edición deuteronomista del libro de Josué. En la primera parte de su testamento, Josué desarrolla el tema de la realización de las promesas divinas, pero en la segunda parte considera la pérdida de la tierra en caso de que Israel desobedezca a las prescripciones de la alianza: «Si quebrantáis la alianza que el SEÑOR vuestro Dios os dio, si os vais a dar culto a otros dioses y os postráis ante ellos, la ira del SEÑOR se encenderá contra vosotros y desapareceréis rápidamente de la espléndida tierra que os ha dado» (Jos 23,16).

A propósito de esta presentación de la conquista de Canaán por Josué y las tribus de Israel, es indispensable recordar el punto de vista del historiador, presentado en la parte anterior [*véase* p. 165]

El libro de los Jueces

En la edición deuteronomista de los libros históricos, tras el testamento de Josué en Jos 23 seguía inmediatamente la introducción a la época de los jueces en Jc 2,6–3,5. Se trata de un discurso anónimo, de una «voz en off», donde el autor deuteronomista presenta su visión de este periodo cíclico en cuatro tiempos. Después de la muerte de Josué, el pueblo abandona al Señor y da culto a otros dioses (1). Dios se encoleriza y entrega al pueblo en manos de sus enemigos (2). Esta opresión provoca el arrepentimiento del pueblo (3). Entonces Dios interviene en favor de su pueblo suscitando un «juez», es decir, un caudillo, un líder carismático que libera al pueblo de sus enemigos (4). Todo vuelve a estar en orden hasta la muerte del juez. En ese momento las tribus israelitas se interesan de nuevo por otras divinidades (1) y el ciclo vuelve a empezar.

Esta presentación deuteronomista otorga una coherencia a los diferentes relatos de salvadores contenidos en Jc 3–12. Originalmente se trataba de tradiciones independientes entre sí sobre héroes militares de diferentes tribus de la confederación israelita. Tal vez las historias sobre Sansón en Jc 13–16 no provengan de la misma fuente que la colección de los relatos de salvadores en Jc 3–12, debido a su carácter burlesco y sus impresionantes semejanzas con las leyendas griegas de Hércules.

En el antiguo Oriente, el verbo «juzgar» (*šafaṭ*) designaba a menudo el conjunto de los funcionarios reales, como en la petición de los ancianos* a Samuel: «Danos un rey para que nos juzgue» (1 S 8,6). El escriba deuteronomista presenta sucesivamente doce jueces, salidos de las diferentes tribus*, como si cada una de ellas hubiese tenido su juez. De hecho, ninguno de ellos procede de las tribus del Sur (Rubén, Simeón y Leví) y la información sobre Otniel de Judá, que aparece en primer lugar, es breve y oscura. Algunos jueces son célebres, por ser los héroes de relatos más desarrollados: Barac y la profetisa Débora (Jc 4–5), Gedeón / Abimélec (Jc 6–9), Jefté (Jc 11) y sobre todo Sansón (Jc 13–16). De los otros sólo se ofrece una información muy breve.

El libro de los Jueces concluye con una «crónica escandalosa» (Jc 17–21), en la que se habla de violaciones, de matanzas entre tribus, de comportamientos poco recomendables de los sacerdotes, etc. Estos relatos sirven para preparar la llegada de la monarquía tal como se describe en el Primer libro de Samuel. En efecto, estos relatos chocantes están atravesados por un estribillo que se encuentra igualmente en la conclusión del libro: «Por aquel tiempo no había rey en Israel y cada uno hacía lo que le parecía bien» (Jc 21,25).

Sobre todo este periodo de los jueces, conviene no olvidar las aportaciones de los historiadores [*véase* p. 168].

Los libros de Samuel

En los manuscritos hebreos hasta el siglo XVI, los dos libros de Samuel eran considerados como un solo libro; de hecho, son los dos tomos de una sola obra. Tratan de los orígenes de la monarquía israelita. El discurso de Samuel en 1 S 12 cumple la función de bisagra. El profeta* Samuel, que es igualmente presentado como el último juez (y cuyo nacimiento, vocación* y hazañas se narran en 1 S 1–7), confirma la instalación de Saúl como primer rey de Israel (1 S 8-12). Pone en guardia contra los peligros de una monarquía que no sería conforme a la voluntad de Dios: «Aquí tenéis ahora al rey que os habéis elegido, que habéis reclamado. El SEÑOR ha establecido un rey sobre vosotros. Si teméis al SEÑOR y le servís, si escucháis su voz y no os rebeláis contra las órdenes del SEÑOR; si vosotros y el rey que reine sobre vosotros seguís al SEÑOR vuestro Dios, está bien. Pero si no escucháis la voz del SEÑOR, si os rebeláis contra sus órdenes, entonces la mano del SEÑOR pesará sobre vosotros y sobre vuestros padres» (1 S 12,13-15).

Después de la presentación del comienzo del reinado de Saúl (1 S 13–15), se dedican dos grandes secciones a David que es, según

los escribas deuteronomistas, el fundador de la única dinastía real legítima. Los relatos de la ascensión de David en 1 S 16 – 2 S 5 describen los conflictos entre Saúl y David, la coronación de David en Hebrón y su establecimiento en Jerusalén.

La segunda gran sección literaria que está dedicada a David trata sobre el problema de su sucesión, sobre las diferentes revueltas contra él y sobre el acceso de Salomón al trono como consecuencia de las intrigas tramadas por su mujer Betsabé y el profeta Natán (2 S 6 –1 R 1). Mientras que en la historia de la subida al trono, David es presentado de una manera idealizada, la historia de su sucesión presenta a un David no exento de rasgos sombríos, que no duda ni siquiera en ordenar un asesinato para ocultar su adulterio con Betsabé (véase 2 S 11).

Los libros de los Reyes

Al igual que los libros de Samuel, fueron durante mucho tiempo editados como un solo libro. Empiezan con la historia del reinado de Salomón, ante todo presentado como el constructor del Templo de Jerusalén. En la inauguración del santuario tiene lugar un gran discurso de Salomón (1 R 8), en el que éste insiste en el cumplimiento

REFERENCIA

LAS INFORMACIONES SOBRE LA MONARQUÍA

La Historia deuteronomista de las monarquías israelita y judía se caracteriza por unos esquemas de introducción y de conclusión que son aplicados a cada uno de los reyes. Estos esquemas permiten a la vez estructurar la historia y dar a los oyentes, y a los lectores, una apreciación de cada soberano.

En las *introducciones* se encuentran los elementos siguientes:

1. Fecha del acceso del rey al trono, sincronía con su homónimo del otro reino.
2. Edad en el momento del acceso al trono (en el caso de los reyes de Judá).
3. Duración del reinado.
4. El nombre de la madre (en el caso de los reyes de Judá).
5. Juicio sobre la piedad del rey.

Las *conclusiones* se construyen sirviéndose de los elementos siguientes:

6. Referencia a las fuentes (anales).
7. Mención de la muerte.
8. Entierro del rey con sus padres.
9. Nombre del sucesor.

El hecho de que el nombre de la madre sólo se mencione en el caso de los reyes del Sur es, sin duda, un indicio de que en el reino de Judá, contrariamente a lo que sucede en el reino del Norte, la reina madre desempeñaba una función importante.

La intención de la Historia deuteronomista aparece sobre todo en los juicios sobre la piedad de los monarcas. Los criterios para la evaluación de los reyes son puramente cultuales: la fidelidad hacia Dios que se manifiesta en la obediencia a la ley mosaica y en la fidelidad al Templo de Jerusalén. Esto explica el hecho de que ningún rey del Norte pueda obtener una apreciación enteramente positiva. Ni siquiera el rey Jehú, campeón de la fe yahvista y enemigo acérrimo del culto a Baal, puede cumplir los criterios deuteronomistas, porque se piensa que los santuarios del Norte (Betel y Dan) compiten de manera ilegítima con el Templo de Jerusalén: «Así erradicó Jehú a Baal de Israel.

de la promesa de una dinastía hecha a David (2 S 7), pero simultáneamente considera ya el final del culto en el Templo:

«El SEÑOR *ha cumplido la promesa que pronunció. Me ha establecido como sucesor de mi padre David y me ha sentado sobre el trono de Israel, como el* SEÑOR *había dicho, y yo construiré el templo al Nombre del* SEÑOR, *Dios de Israel [...]. Cuando pequen contra ti [...] y tú, irritado contra ellos, los entregues al enemigo, y sus vencedores los deporten al país enemigo [...], si en el país de los enemigos que los deportaron se vuelven a ti con todo su corazón y con toda su alma y te suplican vueltos hacia la tierra que diste a sus padres y hacia la ciudad que has elegido y el templo que he edificado a tu Nombre, escucha tú en los cielos, lugar de tu morada, [...] escucha tú en los cielos su oración y su plegaria y hazles justicia»* (1 R 8,20.46.48-49.45).

Aquí se refleja de nuevo la situación del destierro, en la que para los deportados el Templo destruido sirve de lo que los musulmanes llamarían la *qibla*, es decir, la dirección hacia la que el fiel se orienta para orar.

Pero Jehú no se retractó de los pecados que Jeroboán, hijo de Nebat, hizo cometer a Israel, los becerros de oro de Betel y de Dan» (2 R 10,29-30).

También se juzga a los reyes de Judá a la luz de su antepasado David, que aparece en estas informaciones como el rey ejemplar. Son muy pocos los reyes que obtienen buenas notas sin restricción; sólo dos: Ezequías y Josías. He aquí el marco deuteronomista del reinado de Ezequías durante el cual fracasó (en 701) el asedio asirio de Jerusalén (los números entre corchetes remiten a los elementos enumerados anteriormente):

En el año tercero de Oseas, hijo de Elá, rey de Israel, comenzó a reinar Ezequías, hijo de Ajaz, rey de Judá [1]. *Tenía veinticinco años cuando comenzó a reinar* [2] *y reinó veintinueve años en Jerusalén* [3]. *Su madre se llamaba Abía, hija de Zacarías* [4]. *Hizo lo recto a los ojos del* SEÑOR, *exactamente como David, su padre. Él fue quien retiró los santuarios, derribó las estelas y cortó los cipos sagrados. Hizo pedazos la serpiente de bronce que Moisés había hecho* [5] (2 R 18,1-4).

El resto de los hechos de Ezequías, sus éxitos militares, cómo construyó la alberca y el canal para la traída de aguas a la ciudad, ¿no está escrito en el Libro de los Anales de los reyes de Judá? [6] *Ezequías reposó con sus antepasados* [7 / 8], *y Manasés, su hijo, reinó en su lugar* [9] (2 R 20,20-21).

En el caso de Ezequías estas informaciones enmarcan numerosos relatos que se desarrollan bajo su reinado. En el caso de otros reyes los escribas deuteronomistas añaden muy poco a estas informaciones (véase, por ejemplo, Basá de Israel, 1 R 15,33–16,6, que, no obstante, reinó 24 años), bien porque tenían pocas noticias, bien porque pensaban que su reinado había sido poco importante desde el punto de vista teológico.

Después de la muerte de Salomón, el reino unido creado por David se divide (1 R 12). La dinastía davídica reinará en el Sur, en el reino de Judá, mientras que el reino de Israel, en el Norte, conocerá una sucesión violenta de varias dinastías. Los escribas deuteronomistas estructuran la historia paralela de los dos reinos (1 R 13 – 2 R 17) sirviéndose de introducciones y de conclusiones que enmarcan el reinado de cada rey [véase «Las informaciones sobre la monarquía», p. 194]. Cada monarca está sometido a un juicio de valor que se manifiesta en la obediencia a la ley de Moisés y en la fidelidad al Templo de Jerusalén. 2 R 17 cuenta y comenta la caída del reino de Norte y su transformación en provincia asiria en 722 a.C. Este comentario deuteronomista explica la razón de la catástrofe del reino del Norte y a la vez prepara la de Judá.

2 R 18–25 narra la historia de Judá, dominado primero por los asirios y después por los babilonios. El rey ejemplar de esta última época es Josías (2 R 22–23), que emprende una «reforma» cultual, declarando el Templo de Jerusalén como único santuario legítimo y suprimiendo así los cultos asirios en Judá. No obstante, dos decenios después de su muerte los babilonios asedian Jerusalén, deportan al rey y su corte y después, en 587, incendian el Templo.

La Historia deuteronomista termina con la liberación del rey Jeconías de su cautividad babilónica y su admisión a la mesa del rey babilónico: «Le hizo mudar sus ropas de prisión y [Jeconías] comió siempre a la mesa en su presencia por el resto de sus días. Por disposición del rey, se le consignó un sustento permanente, para cada día, durante todos los días de su vida» (2 R 25,29-30). Este final es bastante misterioso; en efecto, falta un comentario conclusivo. Es como si se quisiera dejar abierta la interpretación de este acontecimiento.

La teología deuteronomista

La primera edición bajo Josías

La edición exílica de la Historia deuteronomista trataba de dar una explicación teológica a la catástrofe del destierro babilónico. Con todo, se encuentran en los libros históricos textos redactados en un estilo deuteronomista, pero que, al parecer, aún no conocen los acontecimientos trágicos de 597-587. Así, el texto que relata un oráculo* divino en el que el Señor promete a David una dinastía eterna (2 S 7, *véase* p. 214) no alude a la interrupción del linaje davídico y, sin duda, fue redactado antes de la caída de Jerusalén. En efecto, pa-

rece plausible que los orígenes de la Historia deuteronomista se remonten a la época anterior al exilio, probablemente a la del reinado de Josías (640-609).

La reforma de Josías
Según el relato bíblico (2 R 22–23), su reinado está marcado por el descubrimiento de un rollo de pergamino durante la realización de unos trabajos en el Templo de Jerusalén. La lectura de este libro llevó al rey, ayudado por sus sacerdotes y sus escribas, a efectuar una reforma religiosa cuyo objetivo era centralizar el culto al Señor en un santuario único y erradicar así todas las demás formas de culto dedicadas al Señor o a otros dioses, conforme a las prescripciones del libro encontrado. Ya los Padres de la Iglesia identificaron este rollo misterioso con el libro del Deuteronomio. Así pues, existe un vínculo entre la primera edición del Deuteronomio y la época de Josías. Es indudable que bajo su reinado vio la luz un primer esbozo de la Historia deuteronomista. Los autores de esta Historia son los consejeros de Josías, entre los cuales la familia de Safán desempeñó un papel importante (véase 2 R 22,8-10).

Estos funcionarios querían presentar a Josías como el rey ideal que respetó en todo la voluntad de Dios, como se puede comprobar comparando el mandamiento central del Deuteronomio con la conclusión de la reforma de Josías: «Escucha, Israel: el SEÑOR nuestro Dios es el único SEÑOR. Amarás al SEÑOR tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6,4-5). Ahora bien, este mandamiento de fidelidad total al Señor conlleva una particularidad. El término hebreo *me'od*, que aquí hay que traducir como «poder, fuerza», es normalmente utilizado como adverbio («muy, bastante»). Hay sólo un texto que atestigua este empleo como sustantivo: «No hubo antes rey alguno que como él [= Josías] se volviera al SEÑOR con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas, conforme a la Doctrina de Moisés; tampoco ha surgido después ninguno como él» (2 R 23,25). Josías, por tanto, es presentado como el rey ejemplar que cumple fielmente la gran norma del Deuteronomio. De esta manera Dt 6,5 y 2 R 23,25 forman una inclusión* que marca los límites de una edición de la Historia deuteronomista en la época de Josías.

El contexto histórico
Las opciones teológicas de esta primera edición se explican a partir del contexto histórico siro-palestino del siglo VII a.C., que es el de la dominación asiria. Ésta se ejercía no sólo en los planos militar y político, sino también en el nivel cultural. Efectivamente, los asirios

producían numerosos textos (tablillas, cilindros, estelas) e imágenes (sobre todo bajorrelieves) con ayuda de los cuales afirmaban la superioridad del rey asirio y de sus dioses. La primera edición de la Historia deuteronomista está muy marcada por la ideología y también por el estilo de estos documentos asirios. El libro del Deuteronomio contiene, en efecto, numerosos paralelos con los tratados de vasallaje que los asirios imponían a los reyes de las poblaciones sometidas. La palabra hebrea *berit*, que se suele traducir por «alianza» debería ser vertida más bien como «tratado (de vasallaje)». Algunos textos del Deuteronomio se toman directamente de estos tratados. Es evidente que las maldiciones de Dt 28 se toman de un tratado que el rey Asaradón impuso a sus vasallos:

Que los dioses nombrados en esta tablilla del tratado hagan que tu suelo sea tan estrecho como un ladrillo. [...] Lo mismo que la lluvia no cae de un cielo de bronce [...] en lugar del rocío, que lluevan carbones ardientes sobre tu país [...]. Que Ninurta, el primero entre los dioses, te abata con su flecha feroz; que llene la llanura con tu sangre, que dé de comer tu carne al águila y al buitre (Tratado de Asaradón, 672 a.C.; según traducción de J. Briend, L. Lebrun).

Los cielos de encima de tu cabeza serán de bronce, y la tierra de debajo de ti será de hierro. El SEÑOR dará como lluvia a tu tierra polvo y arena, que caerán del cielo sobre ti hasta tu destrucción. [...] Tu cadáver será pasto de todas las aves del cielo y de todas las bestias de la tierra (Dt 28,23-26).

Estos paralelos muestran que los autores del Deuteronomio quieren presentar al Señor a imagen del soberano asirio que impone una «alianza» a sus subordinados. La descripción de la relación entre Israel y su Dios con la ayuda de los conceptos asirios puede aparecer hoy como el resultado de una teología particularmente opresora. Sin embargo, conviene situar el Deuteronomio en el contexto de la dominación asiria. Entonces su mensaje se puede resumir así: sí, Israel tiene efectivamente un soberano al que debe una fidelidad absoluta. No obstante, este soberano no es el gran rey asirio, sino el Señor, el único Dios de Israel. De esta manera la adopción de un modelo asirio puede tener un significado anti-asirio y de liberación. Israel sólo debe obediencia a Dios y a nadie más.

La conquista del país

El primer esbozo de los relatos de conquista (en Jos 1–12) se inscribe en un contexto teológico comparable. Al igual que el libro del Deuteronomio, estos relatos de conquista muestran numerosos

paralelos con documentos asirios que alaban las hazañas militares de sus reyes y sus dioses. Un texto del rey asirio Sargón II, llamado «carta al dios», narra la victoria del ejército asirio gracias a una intervención del dios de la tormenta, Hadad: «El resto del pueblo había huido para salvar la vida [...]. Hadad dio un gran grito contra ellos. Con la ayuda de una lluvia torrencial y de piedras del cielo, aniquiló a los que quedaban». El relato de Jos 1 se inspira en este texto: «Y, mientras huían ante Israel [...], el SEÑOR lanzó del cielo sobre ellos hasta Azecá grandes piedras, y murieron. Y fueron más los que murieron por las piedras que los que mataron los israelitas a filo de espada» (Jos 10,11).

Así pues, la primera versión de Jos 1–12 constituye una adaptación judía del lenguaje de la propaganda militar asiria. Jos 1–12 menciona como enemigos de Israel a pueblos como los amorreos, los perizitas, etc., difíciles de identificar. Ya los rabinos observaron que estos términos debían ser un código secreto para designar a otro pueblo, y tenían razón. Los pueblos que había que expulsar según Jos 1–12 serían los asirios, que en aquella época ocupaban la Tierra prometida. Al atribuir las hazañas de los dioses asirios al Señor, los autores de Jos 1–12 afirman su superioridad frente a Asiria. Así mismo, se puede observar la proximidad fonética que existe entre el nombre de Josué y el de Josías, que significan: «el SEÑOR salva». A través de Josué, por tanto, se legitima la política «anti-asiria» del rey Josías.

Por consiguiente, la teología de la primera edición de la Historia deuteronomista está en gran medida marcada por la adopción y la transformación de la cultura asiria, lo cual constituye un buen ejemplo de la necesidad de que el discurso teológico dialogue (aunque sea de manera conflictiva) con la cultura ambiental.

La segunda edición en el destierro

Mientras que la producción literaria de los textos deuteronómicos en la época de Josías estuvo marcada por una visión más bien optimista de la relación del Señor con su pueblo y de la monarquía davídica, la nueva edición de la Historia deuteronomista, después de la destrucción de Jerusalén y el destierro babilónico, se enfrentaba al problema teológico de la explicación de la catástrofe. Ésta fue comprendida como el juicio de Dios que castigaba la desobediencia del pueblo y de sus reyes frente a las estipulaciones de la alianza consignadas en el Deuteronomio. Pero la teología de la Historia deuteronomista no es solamente una teología del juicio.

BIBLIA

EL FIN DEL REINO DE ISRAEL (2 REYES 17)

La Historia deuteronomista comenta ampliamente la destrucción de Samaría (en 722) y la transformación del reino de Israel en provincia asiria:

(I) *En el año doce de Ajaz, rey de Judá, comenzó a reinar Oseas, hijo de Elá, en Samaría, sobre Israel. Reinó nueve años. Hizo lo malo a los ojos del SEÑOR, aunque no tanto como los reyes de Israel que le precedieron. Salmanasar, rey de Asiria, marchó contra Oseas, que se hizo vasallo suyo y le pagaba tributo. Pero el rey de Asiria descubrió que Oseas le traicionaba: había despachado mensajeros a So, rey de Egipto, y dejó de pagar tributo al rey de Asiria, como en años anteriores. El rey de Asiria arrestó a Oseas y lo encadenó en prisión. Entonces el rey de Asiria avanzó contra todo el país, marchó contra Samaría y la cercó durante tres años. El año noveno de Oseas, el rey de Asiria conquistó Samaría. Deportó a los israelitas a Asiria y los estableció en Jalaj, en el Jabor, río de Gozán, y en las ciudades de los medos.*

(II) *Esto sucedió porque los israelitas habían pecado contra el SEÑOR, su Dios, que los había sacado de la tierra de Egipto, sustrayéndolos a la mano del faraón, rey de Egipto. Habían dado culto a otros dioses y seguido las costumbres de las naciones que el SEÑOR había expulsado ante ellos. Los israelitas cometieron acciones torcidas contra el SEÑOR su Dios: se edificaron altozanos en todas sus poblaciones, desde las atalayas de vigía hasta las ciudades amuralladas. Se erigieron estelas y cipos sagrados sobre toda colina elevada y bajo todo árbol frondoso. Allí quemaban incienso, en todo lugar de culto, al modo de los pueblos paganos que el SEÑOR había deportado ante ellos. Obraron mal, irritando a el SEÑOR, y daban culto a los ídolos cuando el SEÑOR les había dicho: «No haréis tal cosa». El SEÑOR había advertido a Israel y a Judá por boca de todos los profetas y videntes: «Volveos de vuestros malos caminos y guardad mis mandamientos y decretos, conforme a la Doctrina que prescribí a vuestros padres y que les transmití por mano de mis siervos los profetas».*

Pero no hicieron caso y mantuvieron rígida la cerviz como habían hecho sus padres, que no confiaron en el SEÑOR, su Dios. Despreciaron sus leyes y la alianza que había establecido con sus padres y las exigencias que les había impuesto. Caminaron tras dioses que eran nada y se volvieron nada, imitando a las naciones de alrededor, cuando el SEÑOR les había prescrito no actuar como ellas. Abandonaron todos los mandamientos del SEÑOR su Dios, y se hicieron ídolos fundidos, los dos becerros, y un cipo sagrado. Se postraron ante todo el ejército de los cielos y rindieron culto a Baal. Arrojaron sus hijos e hijas a la pira de fuego, consultaron los augurios y practica-

El Éxodo

Los textos deuteronomistas recuerdan constantemente que el Señor es el Dios que hizo salir a Israel de Egipto y lo escogió de entre todos los pueblos: «Porque tú, Señor DIOS nuestro, los apartaste para ti, en herencia, entre todos los pueblos de la tierra, según dijiste a través de Moisés tu siervo cuando sacaste a nuestros padres de Egipto» (1 R 8,53).

Para el pensamiento deuteronomista el Éxodo de Egipto es el verdadero punto de partida de la historia de Israel. El Señor es el Dios que hizo salir a su pueblo del país de Egipto, del «lugar de esclavitud», como dice la obertura del decálogo* (Ex 20,2). Esta insistencia en el origen exódico del pueblo se explica fácilmente por el hecho

ron la adivinación. Se prestaron por dinero a hacer lo malo a los ojos del SEÑOR, hasta el punto de provocar su ira. El SEÑOR se encolerizó sobremanera contra Israel y los apartó de delante de su rostro. No quedó sino sólo la tribu de Judá.

(III) *Tampoco Judá guardó los mandamientos del SEÑOR, su Dios. Siguieron las costumbres que Israel había practicado. El SEÑOR rechazó la descendencia de Israel, los humilló y entregó en manos de saqueadores, hasta que los arrojó de su presencia.* (2 R 17,1-20)

Este comentario de los escribas deuteronomistas se compone de tres partes. La primera ofrece las informaciones sobre los acontecimientos de la toma de Samaría y de la deportación de una parte de la población a otros territorios del imperio asirio. Es indudable que estas informaciones provienen de fuentes escritas u orales que estuvieron a disposición de los deuteronomistas. La segunda parte da las razones de esta catástrofe: la desobediencia permanente de Israel a los mandamientos del Señor, a pesar de sus numerosas advertencias. La tercera parte insiste en el hecho de que Judá no se comportó mejor que su hermano mayor del Norte. Se ve, por tanto, que este texto se dirige a destinatarios judíos a los que se invita a comprender la caída de Samaría como un preludio de la caída de Jerusalén.

Esto queda aún más subrayado por el hecho de que numerosas prácticas idolátricas, que en 2 R 17 se reprochan al reino del Norte, en otros lugares se atribuyen casi siempre a Judá. Así, se reprocha a Judá a lo largo de toda su historia la utilización de los altos lugares (santuarios al aire libre), la adivinación, los holocaustos* de niños, etc. (véase 1 R 22,24; 2 R 16,3; 21,3-6, etc.). A la vez que se explica la desaparición del reino del Norte, es la del Sur la que se prepara y justifica.

El comentario teológico que ocupa la parte central de este texto es igualmente un resumen de las ideas maestras del pensamiento deuteronomista. Desde el principio se insiste en el hecho de que el Señor es el Dios que liberó a Israel de la opresión egipcia. Israel, en cambio, no se comportó conforme a esta llamada a la libertad, sino que se sometió a otros dioses, rechazando así la alianza que el Señor había sellado con su pueblo y no respetando las advertencias divinas. Ahora bien, éstas eran constantemente accesibles a Israel por sus mandamientos (consignados en el Deuteronomio) y por los profetas. La idea de que el Señor envió incansablemente a sus siervos los profetas, rechazados constantemente por el pueblo, influyó en la cristología del evangelio según Lucas, donde Jesús aparece como el último de los profetas enviados y rechazados.

de que la Historia deuteronomista se dirige a los judíos deportados. Porque éstos, como sus antepasados, se encuentran fuera del país, dominados por otro pueblo. Y la confesión de fe en que el Señor sacó antaño a su pueblo de Egipto puede nutrir la esperanza de una salida de Babilonia.

La elección

La salida de Egipto sirve también para fundamentar otro tema, el de la elección de Israel. Esta idea de elección es particularmente importante en el momento del destierro, en el que los escribas deuteronomistas afirman contra toda evidencia que el Señor es un único Dios verdadero en el cielo y en la tierra: «SEÑOR, Dios de Israel, no hay

Dios como tú arriba en los cielos ni abajo en la tierra, tú que guardas la alianza y la fidelidad a tus siervos que caminan ante ti de todo corazón» (1 R 8,23).

Si el Señor es el Dios de todo el universo y de todos los pueblos, entonces se plantea la cuestión de saber por qué tiene una relación especial con Israel. El tema de la elección es justamente la respuesta a esta paradoja. Es el Señor mismo quien escogió a su pueblo, sin ninguna razón «lógica». Los textos deuteronómicos que recuerdan la elección insisten al mismo tiempo en el hecho de que Israel es un pueblo muy pequeño sin ningún mérito (véase Dt 7,7) y con ello evitan toda forma de patriotería.

El don de la tierra

Otro tema central es el don de la tierra a los antepasados, que recorre como un leitmotiv la Historia deuteronomista: «Cuando tu pueblo Israel haya sido derrotado por un enemigo, por haber pecado contra ti, y se vuelva a ti [...], escucha tú en los cielos y perdona el pecado de tu pueblo Israel y devuélvelos a la tierra que diste a sus padres» (1 R 8,33-34).

Se comprende que para los judíos desterrados lejos de su patria, el recordatorio del don de la tierra tuvo una resonancia muy particular. También aquí se trata menos de un privilegio que de una exigencia, ya que una vida larga y feliz en la tierra depende de la observancia de la Ley dada a los padres al mismo tiempo que la tierra: «Que incline nuestros corazones hacia él, para que marchemos por sus caminos y guardemos todos los mandatos, preceptos y decretos que ordenó a nuestros padres» (1 R 8,58).

Es un programa explícito para un nuevo comienzo después de la catástrofe. Cada evocación de la vida en el país está ligada a la afirmación de que los orígenes de Israel se encuentran fuera. Israel no tiene ningún derecho autóctono sobre su tierra. En la Historia deuteronomista se dice con frecuencia que Dios da la tierra a Israel como una *naḥalah*, una posesión. Este término hebreo designaba originalmente el feudo que un soberano lega a su vasallo. La idea es clara: Dios sigue siendo el dueño de la tierra, pero la confía a Israel para que éste la administre conforme a su voluntad tal como se expresa en la Ley. Así pues, la *torah* (la ley o, mejor, la instrucción) ocupa el centro de la teología deuteronomista. Si a pesar de la desaparición del Templo, del final de la monarquía y de la deportación, el pueblo judío puede conservar su identidad, es gracias a esta *torah* que se convierte para el judaísmo, a lo largo de toda su historia, en una especie de «patria portátil».

Fuentes y posteridad de la Historia deuteronomista

Las fuentes

Los escribas deuteronomistas no inventaron completamente el cuadro histórico que va de los tiempos de Moisés hasta el final de la monarquía. Eran redactores, o editores, en el sentido de que integraban en su obra documentos más antiguos retocándolos en mayor o menor medida según cada caso. No obstante, para la historia de la conquista apenas tenían documentos a su disposición (tal vez algunas tradiciones orales ligadas a Jericó). Incluso puede ser que la presentación de la instalación de Israel en el país, como resultado de una especie de guerra relámpago, sea una invención de los escribas deuteronomistas de la época de Josías que se inspiraron en relatos de conquista asirios.

Por lo que respecta a la época de los jueces (jefes carismáticos que surgían en diferentes tribus), resulta claro que los deuteronomistas integraron en su presentación un «libro de los salvadores» que vio la luz en el reino del Norte en medios hostiles a una monarquía centralizada. En efecto, todos los episodios de Jc 3–12 se sitúan en el horizonte geográfico del reino del Norte.

Es posible que también las tradiciones sobre Samuel y el nacimiento de la monarquía constituyan un documento ya redactado que los escribas deuteronomistas pudieron integrar en su historiografía. La primera historia de Samuel pudo ser redactada a mediados o finales del siglo VIII en medios proféticos, porque presenta al último de los jueces como un profeta; parece que esto presupone la experiencia de figuras como Amós, Oseas o Miqueas.

La subida de David al trono es otra fuente importante utilizada por los escribas deuteronomistas. En la base de esta epopeya se encuentra un primer relato que indudablemente fue escrito hacia el siglo IX para legitimar a la dinastía davídica contra sus detractores.

¿Hay que incluir también la epopeya de la Sucesión al trono davídico entre las fuentes integradas en la Historia deuteronomista? Es muy difícil responder a esta pregunta. El lector de 2 S 6 – 2 R 1 se en-frenta a numerosos problemas. Esta historia, ¿sirve para legitimar o para criticar el reinado de Salomón? ¿O se trata de una crítica de la monarquía como institución? Es evidente que aquí la imagen de David es mucho menos gloriosa que en la historia de su subida al trono. De entrada hay que preguntarse si los deuteronomistas, que hacen de David el modelo que sirve para evaluar a todos sus sucesores, pudieron transmitir historias tan poco halagüeñas para David como aquella en la que aparece como adúltero y asesino (2 S

11), por ejemplo. O bien el redactor deuteronomista fue tan respetuoso con sus fuentes que no se atrevió a censurarlas, o bien esta historia habría sido insertada mucho más tarde, en la época persa, en la Historia deuteronomista que ya existía, para oponerse a ciertas tendencias mesiánicas nacionalistas en torno a la figura de David.

Para la presentación de los diferentes reinados en los libros de los Reyes, los deuteronomistas tuvieron acceso a los anales de Israel y de Judá. El establecimiento de los anales reales era habitual en todo el antiguo Oriente Próximo y, por tanto, es muy probable que tales anales existieran también en la corte de Samaría y en la de Jerusalén. Los redactores de los libros de los Reyes se remiten a ellos con frecuencia: «El resto de los hechos de Ajaz, lo que hizo, ¿no está escrito en el Libro de los Anales de los reyes de Judá?» (2 R 16,19). Es muy probable que los refugiados que abandonaron Samaría, convertida en provincia asiria, llevaran consigo a Judá esos documentos de la corte y de los santuarios.

Ciertamente eso fue lo que sucedió con las historias de Elías y Eliseo y con otros relatos proféticos que se encuentran en los libros de los Reyes. Algunos especialistas piensan que en el reino del Norte habría existido una historia profética que habría contenido especialmente la historia de Samuel y los relatos sobre Elías y Eliseo, y que habría terminado con la historia de la usurpación del poder por Jehú. En efecto, las historias sobre Elías y sobre Jehú son muy semejantes desde el punto de vista estilístico y desde el punto de vista teológico: se presenta tanto a Elías como a Jehú luchando por la veneración exclusiva del Señor, oponiéndose al culto a Baal y sin retroceder ante la violencia; recuérdense, por ejemplo, las matanzas efectuadas por Elías (1 R 18,40) y por Jehú (2 R 10). Es posible que existiera un «libro negro de Baal», redactado en el siglo VIII para legitimar la dinastía de Jehú. Dado que era muy próximo a la teología deuteronomista, y hasta fue su precursor, se comprende que fuera integrado en los libros de los Reyes.

Este breve recorrido muestra la diversidad de las fuentes que están en el origen de la Historia deuteronomista. Al igual que los historiadores modernos, los escribas deuteronomistas adoptan actitudes variadas frente a sus fuentes: pueden reproducirlas por completo, resumirlas, citar fragmentos y hasta criticarlas. Lamentablemente no nos precisan cuáles son esas actitudes; nos corresponde a nosotros descubrirlas.

La posteridad: el libro de las Crónicas

Los libros de las Crónicas eran originalmente un solo libro. En hebreo su título es «Los acontecimientos de los días», es decir, «Los

Anales». Pero los traductores griegos le pusieron por título «Las cosas omitidas» (Paralipómenos, de *paraleipomena*), porque lo consideraron un complemento de los libros de Samuel y de los Reyes. De hecho, se trata de una reescritura de toda la historia de Israel desde la creación hasta el final del destierro en Babilonia. Pero el acento principal está puesto en la historia de la monarquía, pues las épocas anteriores al reinado de David se presentan sólo por medio de largas genealogías.

REFERENCIA

LA HISTORIA BÍBLICA Y LOS HISTORIADORES MODERNOS

Cuando en 1989 se conmemoró el bicentenario de la Revolución francesa, o en 1994 el quincuagésimo aniversario del Desembarco de Normandía, estas celebraciones estuvieron acompañadas de un número impresionante de publicaciones historiográficas que contaban aquellos acontecimientos e insistían en su impacto en nuestra situación actual. En esos textos y en numerosos discursos aquellos hechos históricos fueron utilizados para apelar a la cohesión nacional y a los valores republicanos, transformando de golpe a toda la población francesa en defensores de la República y en héroes de la resistencia. Importaba poco que la Francia de 1789 hubiera sido completamente distinta de la Francia de nuestros días; lo que importaba era que el recuerdo de los hechos del pasado (e incluso de un pasado reciente) permitiera proponer modelos de identidad para una sociedad sumida en una crisis económica e ideológica. Se procede a apropiarse de la historia aunque, «históricamente» hablando, no exista una relación directa con ella. La historiografía moderna tiene, por tanto, con frecuencia una función de establecimiento de la identidad, lo que no excluye que pretenda conseguir una cierta objetividad. Nunca se escribe la historia de un grupo, de un pueblo o del mundo sin una finalidad implícita. Hay un balanceo permanente entre el pasado y el presente de los destinatarios a los que el historiador se dirige.

¿Está también la historiografía bíblica condicionada por las épocas en que nació? Precisemos en primer lugar que el hebreo clásico no conoce la concepción abstracta de historia o de historiografía. El Antiguo Testamento no conoce tampoco la idea de una indagación historiográfica a la manera griega (*historia* = investigación, exploración), para saber si esto o aquel acontecimiento narrado se produjo verdaderamente. Contrariamente a Herodoto y a los otros historiadores griegos y romanos, los historiadores bíblicos no critican ni comentan sus fuentes, y tampoco firman con su nombre. No obstante, la Biblia hebrea nos ofrece, desde el Génesis hasta el Segundo libro de los Reyes, una presentación cronológica y que narra la historia de Israel desde... la creación del mundo hasta la destrucción de Jerusalén y el destierro en Babilonia.

Si se adopta una definición según la cual la historiografía es el medio intelectual con cuya ayuda un grupo o un pueblo explica su pasado, se puede afirmar que en el Antiguo Testamento hay uno o, mejor dicho, varios esfuerzos historiográficos. En efecto, otra versión de la historia de Israel se encuentra en los libros de las Crónicas, que resumen la gran epopeya nacional de Génesis a 2 Reyes y ofrecen al mismo tiempo otra visión de esta historia. Por otro lado, esto muestra que la fijación del canon* no significa uniformización del pensamiento. Por el contrario, los que decidieron la cohabitación de los libros de Génesis a 2 Reyes y de las Crónicas dentro de la misma Biblia sabían perfectamente que estos dos bloques ofrecen dos visiones muy diferentes de la historia del pueblo judío. Así pues, es un error dejarse obsesionar por la oposición entre teología o ideología e historia. La historiografía, sea bíblica o no, es siempre ideológica, pero la ideología está siempre, a su vez, anclada en la historia.

La estructura de los libros de las Crónicas es muy sencilla. En ellos se divide la historia en cuatro épocas: la introducción genealógica de Adán a Saúl (1 Cro 1–10); la historia de David (1 Cro 11–29); el reinado de Salomón (2 Cro 1–9) y la historia del reino de Judá (2 Cro 10–36).

La fuente principal de las Crónicas es la Historia deuteronomista, particularmente los libros de Samuel y de los Reyes. A partir de esta fuente (y tal vez también de otros documentos) el Cronista* reescribe la historia de la monarquía con el objetivo de actualizarla para su época, que es la del final de la dominación persa y el principio del periodo helenístico: finales del siglo IV. Sin entrar en la teología de esta obra, que será presentada más adelante [*véase* p. 416], podemos preguntarnos aquí cuáles son las principales diferencias entre la Historia deuteronomista y las Crónicas. En primer lugar, la perspectiva del Cronista es claramente meridional. Mientras que en los libros de los Reyes tenemos relatos sincrónicos sobre los reyes de Israel y de Judá, el Cronista se interesa exclusivamente por los reyes de Judá. Los reyes del Norte sólo son mencionados cuando se cruzan en la historia de un rey judío. La historia de esta monarquía aparece en las Crónicas sobre todo como una historia del culto: todo está centrado en la construcción del Templo y en el culto que en él se celebra; los reyes no son jefes militares ni políticos, sino ante todo sacerdotes y ministros del culto. El modelo de esta monarquía sacerdotal es David. En las Crónicas él es el verdadero constructor del Templo; él previó todos los planos, toda la infraestructura, y preparó los materiales. Salomón –contrariamente a la imagen que de él ofrece el Primer libro de los Reyes– se limita a cumplir la voluntad de su padre. Hay que notar también que en las Crónicas se suprimen todos los aspectos negativos y se suprime, por ejemplo, toda la historia de la Sucesión al trono de David.

El Cronista corrige o interpreta igualmente algunos textos difíciles de la Historia deuteronomista. Así, 2 Samuel 24 narra un censo ordenado por David y que es castigado con una peste enviada por Dios. Ahora bien, es Dios mismo quien sugiere a David la idea del censo: «Se encendió otra vez la ira del SEÑOR contra los israelitas e incitó a David contra ellos diciendo: "Anda, haz el censo de Israel y de Judá"» (2 S 24,1). Las Crónicas retoman el mismo relato, pero introducen un cambio significativo al principio: «Alzóse Satán contra Israel, e incitó a David a hacer el censo del pueblo» (1 Cro 21,1). Ciertamente al Cronista le resultó insoportable que Dios mismo incitara a David a cometer una acción por la que va a castigarlo a continuación. Por ello sustituyó «la cólera del Señor» por «Satán»,

tal vez bajo la influencia de un cierto dualismo persa según el cual el Dios bueno y creador no puede ser responsable del mal, que se atribuye al príncipe del Mal [*véase* p. 452].

Otro ejemplo de la reinterpretación del Cronista: el reinado del rey Manasés. Según la Historia deuteronomista, éste fue el peor de los reyes que gobernaron en Judá (2 R 21), pero es al mismo tiempo el rey que más años reina (¡55 años!). La Historia deuteronomista se contenta con notar este hecho. Para el Cronista, en cambio, esos dos hechos –su maldad y su largo reinado– son incompatibles. En las Crónicas (2 Cro 33) se encuentra también el relato de la cautividad con la que Dios castiga a Manasés y tras la cual éste se convierte. Gracias a esta conversión Dios le permitió gobernar más de medio siglo.

Pero la diferencia principal entre la Historia deuteronomista y la Historia del Cronista se encuentra en sus actitudes respectivas frente al destierro en Babilonia. Mientras que la Historia deuteronomista está obsesionada por la explicación de la catástrofe del destierro y no tiene perspectivas muy claras sobre el porvenir, la Historia del Cronista presenta una visión mucho más optimista. El destierro (que a la sazón tuvo lugar hace más de dos siglos) no es más que un «accidente de la historia». En efecto, los libros de las Crónicas terminan con el edicto del rey persa Ciro, que permite el regreso a Jerusalén y la reconstrucción del Templo. Lo que cuenta para el Cronista es la afirmación de un Dios universal que es a la vez el Dios del rey de los persas y el del pueblo judío (2 Cro 36,22-23). El futuro de paz prometido por Dios se realiza en el culto que se le ofrece en el Templo reconstruido.

T. R.

7
LA HISTORIA DE ISRAEL, DE SAÚL AL DESTIERRO (1030-539)

DESPUÉS de la presentación literaria y teológica de la Historia deuteronomista, que constituye la fuente principal de la historia de Israel, es posible ahora recorrer esta historia propiamente dicha, desde el primer rey, Saúl, hasta el destierro en Babilonia. Estos cinco siglos constituyen el periodo mejor documentado de la historia bíblica, porque corresponden al tiempo de los reyes y, por tanto, al periodo de la independencia nacional. Los cinco siglos siguientes, vividos bajo dominaciones extranjeras, dejarán un número mucho menor de datos históricos en la Biblia.

El periodo real se presentará en seis partes:

1. Saúl (1030-¿1010?).
2. David (1010-¿970?).
3. Salomón (972-932).
4. Los dos reinos (932-722).
5. El reino de Judá (722-605).
6. El fin del reino de Judá y el destierro (605-539).

SAÚL, PRIMER REY DE ISRAEL (1030-¿1010?) (1 SAMUEL 9–31)

Los comienzos de la monarquía

«Dijo Samuel a todo el pueblo: "¿Veis al que ha elegido el SEÑOR? No hay como él en todo el pueblo". Y todo el pueblo gritó: "¡Viva el rey!"» (1 S 10,24). Es en el Primer libro de Samuel donde aparecen en Israel la monarquía y el primer rey, Saúl. A juzgar por esta proclamación de Samuel y por las aclamaciones del pueblo, se podría

pensar que todo empezaba bien tanto para la institución como para su primer representante. En realidad, el texto bíblico no oculta las dificultades de una historia que empezó bien y mal, terminó de la misma manera y siempre estuvo alimentada de contradicciones permanentes.

En primer lugar aparece la oposición a la idea de la monarquía por parte de Samuel que, hacia el año 1000 a.C., desempeñaba en Israel a la vez el papel de profeta* y de juez*, gozando en las tribus* de Israel de una autoridad no cuestionada durante mucho tiempo, pero que se había ido debilitando a medida que él entraba en años. También la situación de estas tribus dispersas y sometidas en su propio territorio a tensiones con tribus más o menos consideradas como enemigas, y con tribus procedentes del exterior, abogaba por una unificación que, en aquel contexto, sólo podía quedar asegurada por una monarquía hereditaria. La iniciativa de los ancianos* que acudieron a Samuel para que les diera un rey (1 S 8,4-5) chocó primero con la oposición del profeta-juez, que desde el primer momento provocó la repulsa divina a semejante perspectiva (1 S 8,6-9): ¡antes que Samuel, es el Señor mismo quien rechaza la petición de un rey!

DOCUMENTO

LOS PUEBLOS VECINOS DE ISRAEL EN TIEMPOS DE LOS REYES

Según los datos de la historia de Saúl, el enemigo que parece imponerse hasta el final, es decir, hasta la derrota final del rey en el monte Gelboé, donde perdió la vida al mismo tiempo que su hijo Jonatán (1 S 31), es el enemigo filisteo. Confinados en el territorio costero al suroeste de Israel y al oeste de Judá, entre Gaza y Asdod, los filisteos, que habían ocupado extensos espacios del territorio de Canaán, tenían de nuevo la ambición de dominar las montañas de Efraín, que ellos querían separar de Galilea.

No obstante, si damos crédito al relato bíblico, la primera acción guerrera de Saúl, que dio como resultado una de las tradiciones de su proclamación como rey, tuvo lugar al este el Jordán, después de que el rey de los amonitas atacara una ciudad israelita situada al norte, Yabés de Galaad.

Cabe, pues, pensar que el nuevo rey, en la tradición guerrera de los Jueces*, tuviera que defender su territorio sobre todo contra las tribus limítrofes, sin duda rechazadas durante el periodo anterior. Se trataba especialmente de las tribus de Amalec y de Edom al sur, de las de Moab y Amón al sudeste y al este, mientras que al norte los arameos se constituían en reino. Sólo los filisteos representaban una especie de enemigo permanente.

Estos conflictos con los diferentes pueblos fronterizos o rechazados del territorio de Canaán, donde Israel intentará bajo el reinado de Saúl afianzar su hegemonía, explican la situación económica de Canaán. Las tierras del norte, en Galilea, son las más ricas, gracias a una buena pluviometría, mientras que las regiones del este y del sur, en los confines de los desiertos, obligan a sus habitantes a obtener en Canaán los medios de subsistencia, casi siempre por medio de las incursiones y la guerra.

La continuación de la historia iba a mostrar que las cosas no eran sin duda tan simples, ni en un sentido –el del rechazo del Señor– ni en el otro –el del reconocimiento del rey–. El texto bíblico, en los libros de Samuel y en los libros de los Reyes, muestra que si la monarquía, tanto según los historiadores como según los profetas, fue más adoptada por Dios que iniciada por él, conoció como todas las demás monarquías una historia agitada y contradictoria. ¿Qué sucedió con el primer rey, Saúl, a quien todo parecía predisponer a una gran carrera?

Un primer relato (1 S 9,1–10,16), que tiene todas las características de un cuento, lo presenta como hijo de Quis y «hombre bien situado» de la tribu de Benjamín. Según este relato, Saúl se habría convertido en rey por una acción adivinatoria de Samuel y una consagración discreta (1 S 9,15-17; 10,1). Por el contrario, un segundo relato lo presenta ocultándose del sorteo organizado por el propio Samuel, aunque al final acepta la designación (1 S 10,20-24). Por último, un tercer relato da a entender que Saúl mereció ser nombrado rey tras llamar a la guerra* a sus compatriotas, que estaban poco dispuestos a entablarla, aunque el enemigo constituía una grave amenaza (1 S 11,1-11); Saúl fue proclamado rey porque la victoria se consiguió gracias a su determinación y a sus cualidades guerreras (1 S 11,15).

¿Éxito o maldición?

A esta diversidad de relatos se añaden otras narraciones que muestran que esta proclamación fue anulada muy pronto. Según el primer relato, esta anulación en forma de castigo se habría debido a una transgresión litúrgica: en el momento de librar la batalla, Saúl habría ofrecido un sacrificio* en lugar de Samuel, porque el retraso de éste desmoralizaba a las tropas (1 S 13,7b-15a). Un segundo relato justifica esta maldición sobre Saúl porque éste habría robado parte del botín, y con ello habría transgredido la norma que imponía ofrecerlo como sacrificio al Señor. A pesar del arrepentimiento de Saúl, Samuel confirma la maldición (1 S 15,10-35).

A estas dificultades de los relatos se suma una especie de contradicción general en la historia de Saúl, contradicción que agravará, por así decirlo, la elección de su sucesor, David. No sólo parece incapaz de reaccionar cuando Samuel lo rechaza por primera vez, ya que conduce a su pueblo a la victoria sobre los filisteos, sino que el conjunto del Primer libro de Samuel revela que fue al mismo tiempo un verdadero caudillo y un rey eficaz en su gobierno, y que en el momento de su muerte trágica en la batalla del monte Gelboé (o Guilboá) había alejado a los enemigos de un territorio en adelante defendible e idóneo para constituir geográficamente el reino de Israel. Dicho con otras palabras, el balance de su reino sería más bien posi-

tivo, tal como afirma explícitamente el texto bíblico (1 S 14,47-52), si no fuera por esos orígenes difíciles y poco coherentes, y sobre todo por ese juego de maldiciones que le arrebatan una monarquía que, al parecer, él no buscó en un primer momento, pues se habría limitado a querer ser reconocido como caudillo capaz justamente de ser rey.

A la vista de estos textos aparentemente incoherentes o contradictorios de la historia bíblica, es difícil hacerse una idea exacta de la personalidad de Saúl, sujeto a crisis de locura apaciguadas por el talento musical de su futuro rival y sucesor, David (1 S 16,14-23). Así mismo, es difícil captar cuál fue su arte de gobierno, pues su historia está sobremanera dominada por los relatos de la guerra que libró contra David. Con todo, este juego de incoherencias y de contradicciones se puede explicar, al menos en parte.

Si se considera que Saúl no fue ni mejor ni peor que otros muchos reyes bíblicos sobre los cuales se nos repite que «hicieron lo que está mal a los ojos del SEÑOR» –cosa que, no obstante, no se dice secamente de Saúl–, una función importante de la forma de historiografía que se encuentra en los libros de Samuel y de los Reyes reduce estas contradicciones e incoherencias, aun cuando no las resuelve: es la *función de explicación* o de razón dada.

La rivalidad con David

En efecto, al final de la sección que constituye la historia del rey Saúl, hay una primera cuestión que queda sin respuesta: ¿por qué al que fue el primer rey, que en principio tenía la garantía de un porvenir dinástico, le sucedió un tal David que no era su hijo –aun cuando fuera su yerno– y que, para más inri, fue su rival?

La respuesta se da según la escala de los valores de los autores bíblicos: si Saúl no tuvo sucesor entre sus hijos, si le sucedió alguien que no era de su casa, es porque el Señor se había retractado; y si se había retractado, es porque Saúl había cometido una falta grave e irremediable por la que debía ser castigado. Y el castigo no podía ser otro que la destitución, aunque ésta sólo se hiciera efectiva con su muerte. Ésta es la razón por la que las historias bíblicas han buscado, encontrado y valorado este o aquel episodio de la vida de Saúl capaz de justificar tal castigo (1 S 15,10-35), aun conservando por otro lado las informaciones que hacían de él un verdadero rey.

A pesar de este esfuerzo, ¿quedaron las cosas definitivamente clarificadas y establecidas? En efecto, en el texto bíblico subsisten algunas indicaciones que insinúan que, bajo el reinado de David, la descendencia de Saúl conservó durante mucho tiempo a sus partidarios, convencidos de que era la dinastía legítima y que, por tanto,

sospechaban de David y su familia. Así, Abner, «jefe del ejército de Saúl», contribuyó a establecer como «rey de Israel» a Isbaal, uno de los hijos de Saúl (2 S 2,8-11), si bien la aventura terminó dos años más tarde con el asesinato de Abner y de Isbaal (2 S 3,22ss y 4,1ss). David tuvo que desconfiar durante mucho tiempo de esta descendencia rival, aunque tomó bajo su protección a un nieto enfermo de Saúl llamado Mefibaal (o Mefibóset), hijo de su amigo Jonatán (2 S 9,1-13).

Aun cuando el conjunto de la historia de este primer rey parece claro actualmente, y aun cuando las justificaciones por haber caído en desgracia ante Samuel y por el rechazo de parte de Dios parecen imponerse, siguen en pie numerosas informaciones que permiten pensar que Saúl fue un rey a la altura de una situación difícil tanto desde el punto de vista de la conciencia religiosa y política de Israel como desde el punto de vista de la situación local. Buen caudillo en la esfera de los mejores jueces, como Gedeón, sin duda consciente de las necesidades nuevas de su pueblo que no podía seguir viviendo disperso en un territorio inseguro y dividido en tribus, marca con su existencia y su acción una etapa importante de la historia de Israel, aunque fueron más bien sus sucesores los que elevaron a este pueblo al nivel de una verdadera nación.

David, la unidad y el futuro asegurados (1010-¿970?) (1 Samuel 16 – 1 Reyes 2)

Como contrapunto a la historia de Saúl, el célebre oráculo* de Natán quiere condensar toda la historia de David y de su reinado. No sólo consagra la del propio rey, sino que garantiza el porvenir de su dinastía. Idealiza a un rey y una historia, pero los libros de Samuel no ocultan sus sombras ni sus faltas.

David y Saúl

Al principio tiene lugar la designación de David como rey de Israel en sustitución de David, soberano destituido. Y es también Samuel quien, después de haber maldecido a Saúl, consagra a este pequeño pastor, el menor de los hijos de Jesé, obedeciendo una orden del Señor (1 S 16,1-13). Poco después asistimos a un episodio heroico en el que este joven pastor desafía al gigante filisteo Goliat que desmoralizaba a las tropas de Israel. Por este hecho Saúl, que al parecer no lo conoce aunque se acaba de afirmar que lo tenía a su servicio, lo reviste con su armadura. Ya conocemos la historia: el joven David,

BIBLIA

EL ORÁCULO DE NATÁN (2 SAMUEL 7,1-17)

Cuando el rey se estableció en su casa y el SEÑOR le concedió paz de todos sus enemigos de alrededor, dijo el rey al profeta Natán: «Mira, yo habito en una casa de cedro mientras que el arca de Dios habita en una tienda de lona». Respondió Natán al rey: «Anda, haz todo lo que te dicta el corazón, porque el SEÑOR está contigo».

Pero aquella misma noche vino la palabra de Dios a Natán diciendo: «Ve y di a mi siervo David: Esto dice el SEÑOR. ¿Me vas a edificar tú una casa para que yo habite? No he habitado en una casa desde el día en que hice subir a los israelitas de Egipto hasta el día de hoy, sino que he ido de un lado para otro en una tienda, en un refugio. En todo el tiempo que he caminado entre todos los israelitas, ¿he dicho acaso a uno de los jueces de Israel a los que mandé que apacentaran a mi pueblo Israel: "¿Por qué no me edificáis una casa de cedro?". Ahora, pues, di esto a mi siervo David: Así habla el SEÑOR Sebaot: Yo te he tomado del pastizal, de detrás del rebaño, para que seas caudillo de mi pueblo Israel. He estado contigo dondequiera has ido, he eliminado de delante de ti a todos tus enemigos y voy a hacerte un nombre grande como el nombre de los grandes de la tierra. Fijaré un lugar a mi pueblo Israel y lo plantaré allí para que more en él; no será ya perturbado y los malhechores no seguirán oprimiéndolo como antes, en el tiempo en que instituí jueces en mi pueblo Israel; y te daré paz con todos sus enemigos. El SEÑOR te anuncia que el SEÑOR te edificará una casa. Y cuando tus días se hayan cumplido y te acuestes con tus padres, afirmaré después de ti la descendencia que saldrá de tus entrañas, y consolidaré el trono de su realeza. (Él constituirá una casa para mi Nombre y yo consolidaré el trono de su realeza para siempre.) Yo seré para él padre y él será para mí hijo. Si hace mal, le castigaré con vara de hombres y con golpes de hombres, pero no apartaré de él mi amor, como lo aparté de Saúl, a quien quité de delante de mí. Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante ti; tu trono estará firme, eternamente». Natán habló a David según todas estas palabras y esta visión.

molesto con una coraza que le quedaba grande, prefiere enfrentarse al gigante sólo con su honda. Lo abate y lo decapita, y de esta manera hace posible la victoria de los hombres de Israel y de Judá (1 S 17). Saúl se siente celoso por esta acción heroica, pero deja que David se haga amigo de su hijo Jonatán y le da a su hija Mical en matrimonio.

El lector se extrañará de estas incoherencias, que se ven reforzadas por la continuación de la historia: en efecto, el rey Saúl continúa actuando y reinando como si no hubiera sido maldecido y como si David no hubiera sido designado para reinar en su lugar. Es más, cuando la hostilidad entre los dos se hace tan fuerte que sus tropas se acosan mutuamente, David, en más de una ocasión, respeta a su adversario debido a su unción real (1 S 24; 26). Para terminar con la cuestión de la designación de David como rey y de su acceso al trono, recordemos que éstas no son verdaderamente efectivas hasta después de la muerte de Saúl (2 S 2,1-7).

Estos azares de la historiografía, que recuerdan los de la historiografía de Saúl, se explican de dos maneras. Por una parte, como en el caso de Saúl, se trata de ofrecer explicaciones a situaciones o comportamientos que no son conformes a un ideal o al curso normal de las cosas. Por otra, la historia de este periodo está hecha de documentos de diversas procedencias, algunos de los cuales son favorables a Saúl y otros no, y entre estos últimos algunos son favorables a David pero otros no. El historiador que trató de hacer la síntesis de esta historia para presentar una continuidad en el tiempo, quiso respetar los documentos de los que disponía y a la vez dar explicaciones que aseguraran una cierta coherencia, todo ello sobre el fondo de su fe en el Señor y de una concepción teológica de las cosas. El relato de la profecía de Natán es un buen ejemplo de este doble proyecto, que lleva al autor a borrar algunas realidades a la vez que invita al lector a que también él las olvide, al menos por un momento.

Porque la historia aparece en estas narraciones con su realismo y a veces con su brutalidad. David no se libra de ello. Para percibirlo, podemos considerar tres fases principales: 1) la que precede a la muerte de Saúl en la batalla del monte Gelboé, en la que David no es más que un jefe de banda; 2) la del reinado propiamente dicho de David y 3) la de las querellas en torno a la sucesión hasta el momento de su muerte.

David, jefe de banda en Judá

Sea lo que fuere de los orígenes de su designación como rey, David vivió una parte importante de su historia bajo el reinado de Saúl. La síntesis actual revela unos comportamientos, una política y una geografía.

Los comportamientos son los de un jefe de banda en un contexto en el que todo hombre un poco resuelto reunía a algunos compañeros con los que realizaba ataques imprevistos y actuaba unas veces para sí mismo y otras para otro jefe que podía ser el rey de una ciudad o de un pequeño territorio. Así David, en su lucha contra Saúl, llegará incluso a aliarse a los enemigos del rey, los filisteos, en un acto de verdadera traición del que saldrá, sin gloria, sólo por el rechazo de sus nuevos señores, a quienes no les faltaban razones para desconfiar de él. La historiografía, aun mezclando en esta historia algunos actos positivos de su héroe, no oculta nada de sus compromisos y hasta de sus cobardías.

Este comportamiento dibuja una política y fija una geografía. Sin duda consciente del poder que Saúl ejerce en una región más septentrional del país, David se limita a conquistar las ciudades del Sur y erige Hebrón como capital. Se dibuja así un territorio necesa-

rio para asegurarse una autoridad. Pero de estos relatos se puede deducir que durante cierto tiempo se mantuvo allí tanto por prudencia como por realismo.

David, rey de Judá y de Israel

La noticia de la muerte de Saúl marca, en esta historia, una segunda fase. Pasado el dolor del duelo que le hace recordar también la muerte de su amigo Jonatán, David se encuentra con los representantes de los territorios del Norte para asegurarse el poder. Pero el relato habla aquí de un intento de sucesión de un hijo de Saúl, Isbaal, que tuvo cierto éxito, ya que se precisa: «Cuarenta años tenía Isbaal, hijo de Saúl, cuando fue proclamado rey de Israel; reinó dos años. Solamente la casa de Judá siguió a David» (2 S 2,10). Es ésta una preciosa indicación que muestra que David no tuvo asegurada la sucesión inmediatamente a pesar de las garantías de una designación antigua. Así, continúa el texto, «se prolongó la guerra entre la casa de Saúl y la casa de David», aun reconociendo que «David se iba fortaleciendo, mientras que la casa de Saúl se debilitaba» (2 S 3,1).

REFERENCIA

JERUSALÉN, LA CIUDAD DE DAVID

Al comienzo del Segundo libro de Samuel, mientras que David está aún consolidando su poder, se nos informa de que «marchó el rey con sus hombres sobre Jerusalén contra los jebuseos que habitaban aquella tierra» (2 S 5,6). Una vez conquistada la ciudad, David hizo de ella su capital.

Política y geográficamente la decisión parece lógica y, por tanto, sabia: la ciudad, que ocupaba un lugar casi central entre Judá e Israel, entre el Sur y el Norte, era idónea para asegurar el poder de un soberano que quería reinar sobre las dos partes de un territorio que, como su propia experiencia le había enseñado, no estaban naturalmente unidas. Y bajo su reinado, sobre todo con el intento de golpe de Estado de su hijo Absalón, David volvió a experimentar la fragilidad de esta unidad que exigía una capital fuerte y bien situada.

Pero el breve relato, bastante enigmático, de su conquista (2 S 5,6-9) muestra que al principio David no fue acogido de una manera muy favorable en la ciudad; ésta sólo llegó a ser «su» ciudad por la fuerza. Y la etiología*, es decir, la explicación de un dicho que prohíbe a los ciegos y a los cojos entrar en el Templo, es sin duda el eco lejano de una adquisición difícil, desconcertante y tal vez frágil. No obstante, la continuación de la historia, sobre todo con la introducción del Arca en la ciudad (2 S 6) y la construcción del palacio real, hará de la capital «la ciudad de David» con lo que esta expresión transmite de significación personal y mística.

Porque Jerusalén no es sólo la capital de un reino cuya unidad es frágil, sino también la morada del Señor, por la voluntad religiosa de David. En el curso de la ceremonia de introducción del arca del Señor, David danza con entusiasmo ante ella, hasta provocar el desprecio de su esposa Mical, que por este motivo es condenada a la esterilidad. A partir de este momento, toda la historia de David se desarrollará en esta ciudad de la que no puede ser separado, ni en las tradiciones tardías del judaísmo ni en la tradición cristiana.

Fueron necesarios dos asesinatos –el de Abner, que había sostenido a Isbaal, y el del propio Isbaal– para que el camino de David quedara definitivamente despejado.

«Vinieron todas las tribus de Israel donde David a Hebrón y le dijeron: "Mira: hueso tuyo y carne tuya somos nosotros". [...] Vinieron, pues, todos los ancianos de Israel donde el rey, a Hebrón. El rey David hizo un pacto con ellos en Hebrón, en presencia del SEÑOR, y ungieron a David como rey de Israel» (2 S 5,1.3).

Así podía comenzar la fase de un reinado sin división, porque la casa de Saúl había sido definitivamente eliminada y porque el territorio sobre el que Saúl había reinado había prestado un juramento de fidelidad a David. Por eso el nuevo rey abandonó Hebrón y se instaló en Jerusalén, entre su tribu de Judá y las de Israel. Pero tanto para la historia anterior como para la que iba a abrirse esta división original entre Norte y Sur, que durante mucho tiempo se concretó en la rivalidad entre Saúl y David, dará pronto frutos envenenados que tendrán como consecuencia, al morir Salomón, el hijo de David, el cisma de los dos reinos, del Norte y del Sur: Israel y Judá. Así pues, esta historia nos muestra que semejante división era más antigua y más fundamental de lo que un día pudo hacer creer el solo golpe de Estado de Jeroboán.

Hay que leer la historia de David tal como se narra en los dos libros de Samuel y pensar que, a pesar de sus incoherencias y contradicciones, constituye, según más de un crítico, una de las obras maestras de la historiografía antigua. Si bien en la tradición bíblica la figura de David se convirtió, hasta en el Nuevo Testamento, en una figura edificante, los relatos de los libros de Samuel no ocultaron ninguna de las debilidades personales del rey, como su adulterio con Betsabé, mujer de uno de sus jefes militares, que será la madre de Salomón. Tampoco ocultaron las dificultades de un reinado marcado hasta en la política nacional por las intrigas palaciegas y particularmente por las rivalidades entre los hijos de David. Estas rivalidades llegarán hasta el incesto, el asesinato y el golpe de Estado, como el de Absalón contra su propio padre, que se apoyó en el descontento de las gentes del Norte y estuvo a punto de tener éxito.

La sucesión de David

Así se abriría una tercera fase de este largo reinado –cuarenta años, nos asegura el texto bíblico–, la de su sucesión. Ésta incluye todavía la sucesión de Saúl, con las relaciones complejas que mantiene David con Mefibaal, el hijo de su amigo Jonatán. Se dejó con vida a Mefibaal en el momento en que fueron eliminados todos los descendientes del primer rey, prueba –si era necesaria– de que la inte-

rrupción brutal, y teóricamente decretada por Dios, de la dinastía de Saúl fue durante mucho tiempo objeto de incertidumbre.

Si la larga historia de la revuelta de Absalón (2 S 13–20), particularmente detallada, forma parte de una magnífica escritura de relato, no carente de un real sentido psicológico, el hecho de que esta revuelta terminara en beneficio de David permite pasar a lo que caracterizó los últimos años de su vida, donde tampoco faltan los detalles.

De hecho, la multiplicidad de los matrimonios de David, antes o después de su acceso al trono, tenía que desencadenar fatalmente rivalidades entre los primogénitos de sus diferentes esposas. Al comienzo del Primer libro de los Reyes, en vísperas de la muerte del rey, todo se concentra en el intento de uno de sus hijos, Adonías, por asegurarse la sucesión de David. Mientras que el rey aparece como un anciano sin fuerza ni iniciativa, su mujer, Betsabé, con la complicidad de Natán, interviene ante él insistentemente: es su hijo Salomón el que debe subir al trono. Así sucederá de hecho en vida del rey, mientras que Adonías no tendrá más remedio que huir antes de ser pronto asesinado por el nuevo rey.

REFERENCIA

DAVID Y LOS SALMOS

La colección de los Salmos afirma, en su versión hebrea, que 73 salmos son «De David», mientras que la versión griega le atribuye 82, de un total de 150. Esa designación no significa necesariamente que su autor fuera David, como se aseguró durante mucho tiempo. Ciertamente se remonta a una antigua tradición judía, pero lo más prudente y razonable es datarla en el momento de la organización final del salterio después del destierro, en una época en que las exigencias de referencias históricas daban un acento particular tanto a la religión como a la piedad de Israel. Esta intencionalidad litúrgico-histórica aparece claramente en las precisiones dadas en algunos de los salmos asociándolos a algún acontecimiento de la historia de David; por ejemplo, Sal 51,2: «Cuando el profeta Natán lo visitó después de haberse unido aquél a Betsabé»; Sal 52,2: «Cuando el edomita Doeg vino a avisar a Saúl diciéndole: "David ha entrado en casa de Ajimélec"». De hecho, estas indicaciones prolongan una tradición que se arraiga a la vez en la historia de David tal como la narran los libros de Samuel y en la relectura de esta historia en los libros de las Crónicas.

En efecto, la tradición de esta historia guarda el recuerdo de un rey a cuya piedad se unía el talento musical, e incluso el de fabricante de instrumentos musicales. Cuando el rey Saúl padecía un ataque de locura, «un espíritu malo que venía del SEÑOR le infundía espanto» (1 S 16,14); entonces «tomaba David la cítara, la tocaba, Saúl encontraba calma y bienestar y el espíritu malo se apartaba de él» (1 S 16,23). De una manera más trivial, el profeta Amós, al denunciar las costumbres de algunos de sus compatriotas, afirma: «Los que canturrean al son del arpa y se inventan, como David, instrumentos de música» (Am 6,5).

En las ceremonias de la entrada del Arca en Jerusalén, a la vez que se confirma la piedad del rey, su «temor* de Dios», se dice que con toda la casa de Israel él bailaba con todas sus fuerzas ante el Señor, «cantando con cítaras, arpas, adufes, sistros y cimbalillos» (2 S 6,5). Y su solicitud por construir una «casa» para el Señor corona esta piedad, aunque el profeta Natán

¿Quién fue David en definitiva? ¿Cuál fue la realidad de su reinado? Hemos subrayado en varias ocasiones la calidad y el interés narrativo de esta historia, a pesar de los duplicados, contradicciones o incoherencias que la caracterizan. La función de un determinado relato, de una determinada reflexión, y hasta de un montaje narrativo como la profecía de Natán, permite comprender la complejidad de esta historia. Por otra parte, se ha formulado la hipótesis de que se apoyaba en fuentes antiguas, y que algunas secciones pudieron ser redactadas por un testigo directo de la vida de David. Sin excluir definitivamente esta posibilidad, no se puede olvidar el verdadero objeto y, por tanto, el verdadero héroe.

A fin de cuentas, no se trataba tanto de suscitar el interés de los lectores por las aventuras de un personaje singular, aunque fuera el rey, como de explicar una realidad mucho más amplia: el pueblo de Israel que había sido efectivamente gobernado por reyes. Ésta es la razón por la que no se puede excluir totalmente que la explicación de las características positivas y negativas de este pueblo en su geografía, su política, sus debilidades, sus glorias, sus desgarrones y sus incertidumbres forma parte del objetivo prioritario de esta historia.

la sitúa en otro orden: es Dios quien hará una «casa» al rey asegurando su descendencia sobre el trono, sin perjuicio de que su hijo Salomón construya el Templo. Por último, su arrepentimiento después de su falta con Betsabé expresa un poco más esta piedad que también sabía reconocer su pecado ante Dios y hacer penitencia por él (2 S 12). Semejante comportamiento, en la riqueza de su variedad, ha dibujado la imagen de un rey cuya santidad se ha concretado en los salmos; éstos permiten a Israel orar con las palabras puestas en boca del rey en ciertos momentos precisos de su vida, como creadas por él para las generaciones futuras.

La historia contada en los libros de Samuel fue releída en los libros de las Crónicas, después del destierro [*véase* p. 204]. Esta relectura asocia más que nunca a David con las manifestaciones de piedad y refuerza la calidad y la precisión de sus gestos litúrgicos. Basta con comparar los dos relatos de la entrada del Arca en Jerusalén para caer en la cuenta de esta diferencia de acento: en el Primer libro de las Crónicas, «él preparó un lugar para el arca de Dios», organizó cuidadosamente el ritual de la ceremonia, preocupándose por el lugar de los cantores y los que hacían sonar los instrumentos, uniéndose a las aclamaciones y finalmente, «alabando el primero a SEÑOR, entregó a Asaf y a sus hermanos este canto», a saber, el Salmo 105 (1 Cro 15–16).

Es evidente que tantas precisiones, como la atribución de los Salmos a David, ponen de manifiesto una representación tardía de la figura de David. Es, por ejemplo, la que ofrece el Sirácida, hacia 180 a.C. (Si 47,8-10). No se puede creer que esta figura haya sido ejemplar hasta tal punto que los libros de las Crónicas oculten todas las faltas, errores y debilidades que narran los libros de Samuel. Pero es interesante ver cómo Israel tuvo interés en desarrollar esta representación que le permitía unir la historia de un rey, David, a lo que la fundaba, su fidelidad al Señor en el culto, reconciliando al mismo tiempo una monarquía en un primer momento y durante mucho tiempo sospechosa con la más alta expresión de su fe.

La distinción puesta de relieve a lo largo de toda esta historia entre Israel y Judá, el Norte y el Sur –distinción que marcó con una profunda división a este pueblo que siempre soñó con ser uno–, constituye uno de los motores de esta historia: ¿por qué este pueblo del Dios único está dividido? ¿Por qué ha fracasado por dos veces, en la caída de Samaría en 722, y después en la de Jerusalén en 587? Hay que remontarse a estas fechas tardías para comprender la forma en que esta historia fue redactada. De una manera o de otra, tenía que situar en el origen, en los primeros reyes, la explicación de una situación tardía y dramática. Si Saúl y David habían sido rivales, si Saúl no tuvo descendencia, si los hijos de David se dividieron, si a fin de cuentas la muerte de Salomón marcó el final de una unidad original, es porque todos esos personajes y los acontecimientos que vivieron o provocaron expresan en gran medida lo que los últimos redac-

REFERENCIA

LA SABIDURÍA BÍBLICA

Si bien en el curso del bloque histórico que constituyen los libros de Samuel y de los Reyes, Salomón aparece como un maestro de sabiduría, ésta no es primero ni exclusivamente patrimonio de este rey ni tampoco de Israel.

En la acepción original, incluso en el marco de la Biblia, hay que entender la sabiduría en el sentido más común y más universal, como característica de la humanidad en todas las épocas y en todas las capas de las sociedades humanas. En este estadio se expresa en sentencias y proverbios que reflejan primeramente la observación y exponen alguna enseñanza de la experiencia. La forma es breve, con cierto ritmo, rima consonante o asonante, del tipo «Agua que no has de beber, déjala correr» o «Más vale pájaro en mano que ciento volando», y usa la metáfora. El libro de los Proverbios, a partir del capítulo 10, constituye una colección de las expresiones más tradicionales en Israel, de las más triviales a las más elevadas, como el primer proverbio: «Hijo sabio, alegría del padre; hijo necio, disgusto de su madre» (Pr 10,1).

Éste es el motivo por el que la sabiduría, en los discursos consagrados a ella, aparece en Israel como lo más extendido y lo mejor repartido entre los humanos, ya que ella «pregona por las calles, en las plazas alza su voz» (Pr 1,20), con la condición de que quienes la oigan –y todos pueden oírla– quieran mostrarse fieles; lo cual equivale a decir que está al alcance de todo el mundo manifestar inteligencia y huir de la estupidez. En este sentido se puede decir que la «moral sapiencial*» conoce una virtud –la inteligencia– y un pecado –la necedad.

Fundamentalmente, en Israel como en otras naciones, la sabiduría implica la observación, ya que es una mirada sobre el mundo en todo lo que lo compone, ciertamente para conocerlo y posiblemente para percibir sus maravillas, pero sobre todo para ver los obstáculos y las dificultades a fin de superarlas o evitarlas. En efecto, la sabiduría es el arte de tener éxito. Por ello en la base de cierto orden jerárquico que la sabiduría presenta en la Biblia se sitúa el artesano. Éste, por su habilidad, en la que se unen la inteligencia y el saber hacer, fabrica el medio que permite vivir bien en este universo. El zapatero que fabrica un buen par de sandalias resistentes a la gravilla del camino,

tores buscaban: la explicación de ciertos fracasos o, mejor dicho, del fracaso de Israel en sus divisiones y sus caídas, en una palabra: en sus infidelidades al Señor. Israel y sus reyes, todos eran pecadores.

SALOMÓN EL SABIO (972-932) (1 REYES 1–11)

El tercer rey de Israel, Salomón, tan célebre como su padre David –hasta en el Evangelio– es una figura tan ambigua como él. Los once capítulos consagrados a su historia en el Primer libro de los Reyes ostentan por así decirlo esta ambigüedad en su misma organización. Que juzgue el lector: ocho capítulos (1 R 3–10) dibujan sin la menor reserva un retrato ideal de Salomón bajo el signo de una sabiduría real que asegura un buen gobierno y una buena administración de su reino –sabiduría ligada a una profunda devoción al Señor–.

el carpintero que hace un asiento cómodo, el sastre que confecciona un buen vestido, etc., todos los que trabajan para su bienestar y el de los demás dan prueba de sabiduría en lo que ésta tiene de más útil y más fundamental.

Esta jerarquía de sabiduría, que corresponde a una jerarquía de oficios como los enumerados especialmente por el Sirácida (Si 38,24-32), se integra en una visión más general que sitúa en la cima al buen soberano. Éste, efectivamente, permite a todos sus súbditos vivir bien en su reino, eficazmente defendido de sus enemigos y que disfruta de una organización y de una administración que permiten a cada uno vivir bien, trabajar, alimentar a su familia, en suma: vivir felizmente en paz. En este sentido Salomón es elogiado en 1 R 3–10 y propuesto como ejemplo de toda sabiduría en la que están incluidos saber e inteligencia.

No obstante, aun cuando haya recibido su sabiduría de Dios (1 R 3,9), ésta es manifestación de la sabiduría de todo soberano, israelita o no israelita, digno de este nombre. Por ello la jerarquía bíblica de la sabiduría pone otro ideal en su cima: el temor* de Dios. Evidentemente no hay que confundirlo con el miedo ni con la angustia que inspiraría un juez despiadado. Se trata más bien de la piedad que se funda en el respeto y de la que el escriba es, según el Sirácida, un modelo en su «meditación de la ley del Altísimo» (Si 39,1b). Pero más allá de la alabanza de Salomón y de su sabiduría real, no es casualidad que la evocación del temor de Dios encuentre su más alta expresión en un libro que ensalza a un personaje que se encuentra en las antípodas de Salomón: Job en medio de sus pruebas. Si al principio la sabiduría «se hurta a los ojos de todo viviente» (Jb 28,21), es por su condición de don mismo de Dios: «El temor del Señor es sabiduría, apartarse del mal, inteligencia» (Jb 28,28).

Ahora se comprende que en este nivel la sabiduría sea percibida por los redactores de los primeros capítulos de los Proverbios como la compañera de Dios que presidió la aparición del universo, para «compartir su alegría con los humanos» (Pr 8,31). Con el correr de los siglos esta sabiduría de Dios será incluso personificada [*véase* p. 471].

Y estos ocho capítulos se encuentran enmarcados por otros tres (1 R 1–2 y 11) que expresan sin complacencia las turbias condiciones de su acceso, una suerte de catástrofe final con intento de golpe de Estado, y finalmente el fracaso de la unidad del reino. Así, nos encontramos, aquí nuevamente, una característica de la historiografía bíblica de los libros de Samuel y de los Reyes: la contradicción de las tradiciones y de los juicios que expresan al mismo tiempo la esperanza y la decepción que pudieron provocar la institución monárquica y cada uno de los reyes.

Podemos exponer brevemente las condiciones del acceso de Salomón al trono tal como las narran los relatos de 1 R 1–2: la rivalidad de varios candidatos a la sucesión, las intrigas de una madre, Betsabé, que quiere asegurar el porvenir de su hijo Salomón, y que para ello pone los medios a fin de embaucar a un esposo reducido a la impotencia de una vejez avanzada, la consagración real del hijo arrancada al rey todavía vivo y, para terminar, la ejecución de los rivales. En todo esto no hay más que una trivial y triste historia de acceso al trono en una dinastía que aún no está segura de su reconocimiento.

Lo esencial del relato actual se encuentra en la forma en que es narrado el gobierno de Salomón. Pero aquí se plantea otra cuestión, a saber, la de la naturaleza misma de lo que se cuenta. Ciertamente estos textos de 1 R 3–11 presentan una serie de acontecimientos extremadamente concretos: además de las listas de administradores o dignatarios del reino, se exponen con fuerza detalles de la construcción del Templo de Jerusalén y del palacio real, y todo ello tiene como resultado un reconocimiento internacional del poder y de la riqueza del rey, que adquiere carácter oficial y queda simbolizado por la visita de la reina de Sabá. También aquí las cosas pueden ser apreciadas banalmente si no se las remite al Dios único, pues muchos reinados se caracterizaban justamente por sus prestigiosas construcciones y su fama internacional.

La sabiduría de Salomón

Pero el conjunto de estos capítulos está de hecho dominado por una palabra que da a este relato un tinte particular y lo establece en el contraste en relación con los capítulos inmediatamente anteriores y posteriores. La «sabiduría» es presentada aquí como patrimonio de Salomón, como su método de gobierno y como la razón última de su éxito y de su reconocimiento. Es un arte de gobierno, pero aparece primero como don de Dios. Por ello hace olvidar, al menos momentáneamente, las condiciones de la subida al trono y de lo que se puede considerar como las sombras del reinado. Entra en el rey por medio

de un sueño, ya que es una noche, en Gabaón, cuando Salomón, al expresar su agradecimiento al Señor por haberle permitido ocupar el trono de su padre David, pide al mismo tiempo «un corazón atento para juzgar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal» (1 R 3,9). Y Dios, que no puede dejar de acceder a esta petición, le concederá como recompensa una riqueza y una gloria «mayores que la de ningún otro rey» (1 R 3,13). Y el famoso relato del juicio de Salomón que sigue inmediatamente, y en el que el rey sabe discernir cuál de las dos mujeres es la verdadera madre del hijo vivo, muestra desde el principio la eficacia de esta sabiduría (1 R 3,16-28).

Pero la sabiduría no deja de ser aquí, como en otros lugares, la característica de una persona, aunque se trate de un rey: ella es para el gobierno, para que el pueblo se beneficie directamente. Por ello el conjunto de estos capítulos va a establecer la estrecha ligazón entre la sabiduría personal del rey y sus efectos en el arte del gobierno. Es decir, Israel y su gobierno van a ser situados bajo el signo de la sabiduría, esto es, de lo que hay de mejor para la vida de todos. Ella se manifiesta primero en el establecimiento de un cuerpo de funcionarios que, ciertamente, están primero al servicio del rey y le aseguran la recaudación de impuestos; pero en definitiva es el pueblo entero el que se beneficia, ya que «Judá e Israel vivieron en tranquilidad, cada cual bajo su parra y su higuera... Comían y bebían felices y contentos» (1 R 5,5 y 4,20).

El Templo de Jerusalén

Pero más allá del sustento cotidiano asegurado de esta manera, el rey va a caracterizar su reinado con grandes construcciones, y por encima de todas ellas se encuentra el Templo de Jerusalén. Y es aquí donde su sabiduría alcanza, por así decirlo, su coronamiento, porque no se tratará sólo del asunto de una hermosa construcción, sino sobre todo de construir una morada al mismo Señor y, por tanto, de asegurar su presencia en medio del pueblo, con todo lo que esto representa en la religión de Israel.

De hecho, los detalles de su construcción y su organización que desembocan en la dedicación no son más que elementos del orden del relato o de la explicación: todo expresa aquí la sabiduría que actúa. Fundada, como hemos visto, sobre la oración de Salomón y su sentido de la justicia, esta sabiduría es también, en sus fundamentos, característica de los artesanos, de todos los que, por la unión de su inteligencia y su habilidad manual, fabrican objetos necesarios para la vida cotidiana, pero también las grandes obras de arquitectura. Y es una acción sabia por parte de los soberanos utilizar las cualidades sapienciales de esos artesanos y arquitectos, como manifiesta la relación epistolar entre Salomón y el rey Jirán de Tiro,

capaz de proporcionar madera para la construcción y obreros. Y tanto la ejecución de los trabajos como la ornamentación interior y la fabricación de los objetos cultuales, manifestarán este sentido preciso del detalle en el que se unen justamente la sabiduría de los artesanos y a sabiduría del rey [*véase* p. 259].

Cuando se terminan las construcciones, el traslado al nuevo Templo del arca* de la Alianza, símbolo desde el Éxodo de la presencia del Señor en medio del pueblo, señala una suerte de acabamiento de la tarea sapiencial del rey. Y el Señor, que toma posesión de los lugares con el signo de la nube*, confirma esta doble sabiduría de los constructores y de Salomón. Después de ello un discurso del rey al pueblo y un conjunto de oraciones que aseguran el futuro de la dinastía y la bendición* sobre Israel consagra de manera suprema esta sabiduría en la piedad y, por tanto, en el temor* de Dios.

Este conjunto de textos pone de relieve naturalmente liturgias reales y dedicatorias armonizadas para la ocasión con una sección de tipo histórico. Pero es sobre todo una literatura ejemplar y edificante la que aquí se expresa, destinada tanto a infundir el respeto y el temor de Dios que dispensa la sabiduría como a contar una serie de acontecimientos. Además, confirma lo que otros textos del Antiguo Testamento dirán a su manera: la identificación de Salomón con la sabiduría real y religiosa, lo cual hará que se le atribuyan, en la tradición bíblica y después en la judía, diferentes escritos: Proverbios, Cantar de los cantares, Qohélet y Sabiduría (llamada de Salomón).

Y en las últimas páginas de esta exposición de la sabiduría de Salomón hay otras acciones, como la creación de una flota comercial y la reunión de un gran número de carros, que confirmarán la causa que suscita el reconocimiento de la reina de Sabá: «Tu sabiduría y prosperidad superan con mucho las noticias que yo escuché» (1 R 10,7).

Salomón y la reina de Sabá

La narración de la visita de la reina de Sabá al rey de Israel se encuentra en un breve relato del ciclo* de Salomón incluido en el Primer libro de los Reyes (1 R 10,1-13).

La reina de Sabá oyó la fama de Salomón... y vino a ponerlo a prueba con enigmas. Llegó a Jerusalén con una gran fuerza de camellos que portaban perfumes, oro en gran cantidad y piedras preciosas. Se presentó ante Salomón y le planteó todo cuanto había ideado. Salomón resolvió todas sus preguntas. No había cuestión tan arcana que el rey no pudiera desvelar. Cuando la reina de Sabá observó la sabiduría toda de Salomón, el palacio que había construido, los manjares de su mesa,

las residencias de sus servidores, el porte de sus ministros y sus vestimentas, sus coperos y los holocaustos que ofrecía en el templo del SEÑOR, *se quedó sin respiración y dijo al rey: «¡Era verdad cuanto oí en mi tierra acerca de tus enigmas y tu sabiduría! [...] Bendito sea el* SEÑOR, *tu Dios, que se ha complacido en ti y te ha situado en el trono de Israel. Por el amor eterno del* SEÑOR *a Israel, te ha puesto como rey para administrar derecho y justicia»* (1 R 10,1-6.9).

Todo comienza con una justa de enigmas que la reina somete a Salomón y que éste resuelve. Después, una vez medida la extensión de la sabiduría del rey y todo su esplendor, intercambiaron regalos y luego ella «se volvió a su país». Este único relato apenas aporta informaciones sobre la reina ni sobre su reino, situado en alguna parte de Arabia. Por otro lado, a pesar de los numerosos esfuerzos imaginativos, especialmente a propósito de los supuestos amores entre Salomón y esta reina –de la que se consideraban descendientes los soberanos de Etiopía, los negus–, hay que reconocer que nunca sabremos nada más de ella ni de su reino.

El interés de este episodio no tiene nada que ver con el de la información histórica. Se encuentra en la lógica de la alabanza a Salomón y su sabiduría, cuya reputación había desbordado las fronteras de su reino. Tal vez sea Jesús quien, a fin de cuentas, sitúa de la mejor manera posible esta relación entre Salomón y la reina de Sabá, cuando interpreta esta visita como un signo profético inscrito en las Escrituras que él vino a cumplir*: «La reina del Mediodía se levantará en el Juicio con los hombres de esta generación y los condenará; porque ella vino de los confines de la tierra a oír la sabiduría de Salomón, y aquí hay algo más que Salomón» (Lc 11,31).

Las sombras del reinado

Frente a esta sección importante de ocho capítulos, los otros tres capítulos de la historia de Salomón pueden parecer muy breves; y resulta tentador minimizarlos, cosa que hará la tradición bíblica tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, conservando sólo el prestigio y la sabiduría del rey. Sin embargo, estos capítulos, al principio y al final de la historia, muestran todo su peso en una historiografía que, del Primer libro de Samuel al Segundo libro de los Reyes, no halaga a los diferentes reyes y sólo elogia a dos de ellos –Ezequías y Josías–, que son pocos en relación con el número total. Dicho de otra manera: con estos tres capítulos se inserta a Salomón en la tradición de severidad hacia los reyes, desde Saúl y el mismo David hasta los últimos monarcas en vísperas del destierro*. Por ello resulta interesante saber cuáles son las causas de esta severidad.

Aunque la expresión es más clara en el último capítulo (1 R 11), los dos primeros ponen a Salomón en una situación de inferioridad: un joven príncipe en el que están puestas algunas ambiciones y es juguete de las intrigas del profeta Natán y de su propia madre, Betsabé. No se recoge ninguna palabra de Salomón en la época de estas intrigas y sus reacciones tras las peticiones de Betsabé tendrán como objetivo la ejecución de su hermanastro, Adonías, rival antiguo y siempre amenazador. Tras ello su monarquía será consolidada, como dice el texto, pero después de una serie de asesinatos.

Estos capítulos ¿pertenecen realmente a la historia de Salomón o todavía forman parte de la de David? Ciertamente cabe plantearse esta cuestión, ya que David aún está vivo. Sin embargo, a pesar de las informaciones que ofrecen sobre las circunstancias del acceso de Salomón al trono de su padre, están centrados en una serie de peripecias que no constituyen en realidad la historia de un reinado, sino que exponen sólo uno de sus momentos, por importante que sea. Ahora bien, no por ello se puede decir que la historia propiamente dicha de este reinado sea comparable, desde el punto de vista de la información y, por tanto, de su importancia, a la de David ni a la de Saúl.

Por lo que se refiere al último capítulo, aunque también en él se nos cuentan los detalles del intento de golpe de Estado de uno de los funcionarios del rey, su brevedad y sobre todo las generalidades que juzgan su reinado nos sitúan ya en la vertiente de la historiografía de los libros de los Reyes que, para más información, remiten a los Anales, como también se hace efectivamente en el caso de Salomón: «El resto de los hechos de Salomón, todo cuanto hizo y su sabiduría, ¿no está escrito en el libro de los hechos de Salomón?» (1 R 11,41). Es decir, una vez hecho el balance («Salomón hizo lo malo a los ojos del SEÑOR, y no se mantuvo del todo al lado del SEÑOR, como David su padre», 1 R 11,6), no sabemos más sobre este reinado. Aquí se plantean dos cuestiones: ¿cuál es la verdadera naturaleza de esta «historia» que se nos cuenta? ¿Quién fue verdaderamente Salomón?

De la historia a la tradición

Aunque no comparemos la historiografía bíblica con la historiografía moderna, hay que reconocer que estos capítulos del Primer libro de los Reyes no nos dicen mucho sobre este reinado. Ciertamente se nos informa de que Salomón construyó el primer Templo de Jerusalén, que se preocupó de la organización de su reino y, por tanto, del bienestar de sus súbditos, que tuvo una gran cultura y que fue un enamorado de la justicia y la sabiduría. Pero, además de que se trata de generalidades –excepto en lo referente a las construcciones–, las informaciones ofrecidas son mínimas. Por otro lado, como ya hemos observado, estas generalidades se contradicen con la otra

parte de la historiografía. Por ello hay que preguntarse por la intención de los redactores de estos ocho capítulos. Sin duda sería vano decir que su primera intención no fue la de informar al lector; pero lo hicieron según una perspectiva muy singular, y para comprenderla hay que remitirse a la «imagen» global de la figura de Salomón tal como se deduce de la atribución de los libros sapienciales y de la relectura de su historia en los libros de las Crónicas y tal como resulta sobre todo de los evangelios.

En efecto, la atribución de los escritos sapienciales, análoga a la atribución de los Salmos a David, como la relectura de la historia de David y Salomón en los libros de las Crónicas –que ciertamente tuvo lugar en el siglo IV– manifiestan una idealización tanto de la figura de Salomón como de la de David. Es decir, a partir de un cierto momento o en determinados círculos del judaísmo, estas dos figuras fueron recibidas o concebidas como modelos. Esta idealización y este establecimiento como modelos podrían parecernos contradictorios con los elementos más negativos de estas personalidades y de sus reinados. De hecho, la historia así releída y que, en el caso de Salomón, llevó a la redacción de 1 R 3–10, tenía una función y, por tanto, una legitimidad: en el marco de una nación profundamente religiosa, y hasta teocrática, todo personaje que había desempeñado un papel religioso tenía que ser importante y de alguna manera perfecto. El recuerdo de Salomón constructor del Templo y organizador del culto al Señor tenía que hacer que su historia se releyera excluyendo cualquier otro dato que no fuera conforme a esta perfección. Así pues, es probable que estos capítulos fueran elaborados en una época en la que se trataba sobre todo de expresar los fundamentos de la religión de Israel, al volver del destierro. Y toda construcción, como toda actitud de respeto al Señor, manifestaban sabiduría. A este modelo de Salomón se podían atribuir libros posteriores, y entre ellos el último del Antiguo Testamento, escrito en vísperas del acontecimiento Cristo y en griego, ¡una lengua cuya existencia desconocía Salomón! En esta línea Cristo pudo referirse al esplendor de este soberano que confirmó su obra de constructor al servicio del Señor y de su culto.

Dos tradiciones opuestas

Pero queda la otra parte de su historia en el Primer libro de los Reyes. ¿Quién fue realmente Salomón? Si nos atenemos a estos tres capítulos más bien negativos, con su brevedad y el reducido número de informaciones y, por tanto, olvidamos momentáneamente los otros capítulos, es obligatorio constatar que su figura no resulta en modo alguno engrandecida por los episodios narrados. Como

hemos dicho, primero aparece sin gran iniciativa ni personalidad para acceder al trono: se deja manejar, a menos que esto forme parte de una suprema habilidad, que permite que otros se encarguen de las intrigas en su provecho; ¿por qué actuar uno mismo cuando otros se encargan de hacerlo y el beneficio propio obtenido es mayor? No obstante, muy pronto, como hemos visto, Salomón se hace con el control de la situación y no excluye el asesinato para asegurarse el poder.

En el recuerdo de las circunstancias de su subida al trono y del fin de su reinado pudieron intervenir muchos elementos. En primer lugar, se puede apelar a los círculos de escritores que tenían alguna razón para detestar a Salomón, y tal vez al recuerdo de sus costumbres y sus simpatías hacia diversas divinidades. Así mismo, se puede apelar a una función explicativa de la serie de acontecimientos: porque, después de todo, durante su reinado salen a la luz las causas que llevarán a la división de los dos reinos. Jeroboán era uno de sus funcionarios y su tentativa de golpe de Estado se dirigió primero contra Salomón, lo que prueba, cualesquiera que sean los reproches que se puedan hacer a Jeroboán, que el rey pudo suscitar descontentos. Por otra parte, era el padre de Roboán, su sucesor normal. Ahora bien, éste, según los relatos siguientes, se mostró particularmente torpe y, por tanto, indigno de reinar. Por último, en la búsqueda de las causas de una catástrofe –que en este caso es el fin de la supuesta unidad del reino de David–, un responsable siempre es bienvenido: Salomón podía serlo y sólo podía serlo si había transgredido las leyes del Señor.

De esta manera debieron elaborarse dos tradiciones, dos visiones principales del reinado de Salomón, al principio ignorándose mutuamente y después, en una época tardía de síntesis de la historia, respetando los documentos recibidos, aunque fueran contradictorios. En una de ellas, la que idealiza al rey, las cosas se hacen en función de un resultado, la construcción del Templo y la organización del culto; en la otra, la que denuncia sus actos y sus actitudes, probablemente en función de una historiografía poco favorable a la monarquía y que conservaba informaciones sin duda realistas.

Por todo esto, hoy resulta difícil hacerse una idea exacta de este soberano y de su reinado –a nuestro juicio, más difícil que en el caso de David e incluso que en el de Saúl– y, con mayor motivo, trazar un retrato psicológico de Salomón. La Biblia nos lega aquí imágenes, unas ampliamente positivas, otras francamente negativas, pero, a fin de cuentas, son las de un rey sabio y justo en su magnificencia que debía prevalecer o en todo caso predominar.

Los dos reinos (932-722) (1 Reyes 12 – 2 Reyes 17)

Pese a ser glorioso, el reino de **Salomón** (972-932) deja aparecer los signos evidentes de su fragilidad a través de numerosas revueltas: la independencia recuperada por el edomita Hadad (1 R 11,14-22.25b); la revuelta de Razón de Damasco (11,23-25a); pero sobre todo la rebelión del efraimita Jeroboán, a la sazón jefe de la leva (11,26-28). Este último acontecimiento, más que ningún otro, revela las tensiones tribales que agitaron la frágil unidad del imperio davídico. A esto se sumaba una crisis social grave, ya que la fastuosa política de Salomón ocasionó la imposición de la leva a todo Israel (5,27-28), pese a que la información de 9,15.20-22 tiende a minimizar sus efectos. En esta situación tan degradada, Jeroboán se declara a favor de la «casa de José», el futuro núcleo del reino de Israel (Efraín y Manasés, los dos hijos de José). Se alzó contra su señor y encontró refugio junto a Sosac (o Sheshonq), faraón de Egipto (11,40).

La división; los comienzos de los dos reinos (932-911)

A la muerte de Salomón, su hijo ***Roboán***[1] (932-916), ya entronizado rey en Jerusalén, se dirige a Siquén para que también lo reconozcan como rey las tribus de Israel (12,1). Pero los ancianos* del pueblo impusieron sus condiciones: tenía que aligerar el yugo que pesaba sobre ellos (vv. 3b-4). Más por inexperiencia que por juventud (tenía entonces 41 años), Roboán hizo caso omiso del consejo de prudencia de los funcionarios experimentados, nombrados por Salomón, y adoptó el de los «jóvenes», recientemente promovidos:

> *El rey respondió al pueblo con dureza, ignorando el consejo que los ancianos le habían dado, y les habló según el consejo de los jóvenes, diciendo: «Mi padre hizo pesado vuestro yugo, yo añadiré peso a vuestro yugo. Mi padre os azotaba con látigos, yo os azotaré con escorpiones». [...] Viendo todo Israel que el rey no escuchaba, el pueblo devolvió la palabra al rey diciendo: «¡No tenemos parte con David! ¡No tenemos herencia con el hijo de Jesé! ¡A tus tiendas, Israel! ¡Mira ahora por tu casa, David!». Israel regresó a sus tiendas* (1 R 12,13-14.16).

Entonces comenzó el «cisma» o, mejor dicho, la secesión que dividió en dos el reino de David y Salomón. El rechazo de Roboán por el Israel del Norte quedó definitivamente consagrado cuando las tri-

1. Para evitar confusiones en este capítulo, los nombres de los reyes de Judá (Jerusalén) están en negrita y cursiva, mientras que los de los reyes de Israel (Samaría) –como Jeroboán I, a continuación– están en negrita, pero no en cursiva.

bus rebeldes proclamaron rey a **Jeroboán** I (932-911) (1 R 12,20), cuya autoridad se extendió por todo el antiguo reino de Saúl, excepto una parte del territorio de Benjamín unida a Jerusalén. En el clima de tensión que resultó de este conflicto Jeroboán trató de apartar a su pueblo de Jerusalén organizando el culto en torno a los santuarios israelitas de Betel y de Dan (12,26-33). Este acontecimiento constituye, a juicio del redactor judío de este texto, el «pecado de Jeroboán», que es relacionado con la apostasía del «becerro de oro» contada en Ex 32. Jeroboán se convierte en la figura típica del soberano impío, responsable del destino trágico del reino israelita (13,34) y de su rechazo por Dios (2 R 17,22-23). De hecho, la acción cultual del rey Jeroboán no tenía nada de extraño en este contexto: no era tanto una manifestación de idolatría como un medio cuyo objetivo era unir al pueblo con el destino del nuevo reino. Pero éste no es el propósito del relato bíblico, más teológico que verdaderamente histórico.

La ruptura consumada entre los dos reinos produjo un estado de guerra casi permanente durante unos cincuenta años; de ahí el estribillo que se repite sin cesar: «Hubo guerras incesantes entre Roboán y Jeroboán» (1 R 14,30); «Hubo guerras incesantes entre Abías y Jeroboán» (15,7); «Hubo guerras incesantes entre Asá y Basá» (15,16). Sólo la llegada de una nueva dinastía israelita con Omrí en 886 permitió un clima de calma entre el reino del Norte (Israel) y el del Sur (Judá).

Por aquel entonces la situación de ambos reinos no era nada brillante. Aprovechándose de su debilidad, el faraón Sheshonq (o Sosac) los invadió en 926 (14,25), reanudando así la habitual política de intervención de Egipto en la región. Judá sólo se salvó gracias al gravoso tributo pagado por su rey Roboán (14,26-28). Pero su rival del Norte tuvo que sufrir mucho, como parece indicar la huida incesante del rey Jeroboán, en busca de una capital: después de Siquén, Penuel, al otro lado del Jordán (12,25), y después Tirsá, al norte de la actual Nablus (14,17).

Éstos fueron los comienzos difíciles de los reinos de Israel y Judá. Por lo demás, sus posibilidades eran muy diferentes. El territorio del reino de Judá estaba reducido a la región de las tribus de Judá y de Simeón, con una parte de Benjamín. Pero no carecía de riquezas: la unidad geográfica y una población bastante homogénea, pero sobre todo la estabilidad dinástica de la «casa de David» que reinaba en Jerusalén. En cambio, el reino de Israel no disponía de tales riquezas. Aunque estaba extendido por un territorio más vasto y estaba dotado de una fuerza militar más importante que su rival, el reino de Israel tenía grandes fragilidades: una población heterogénea en la que el elemento israelita se distinguía poco de la población cananea

de la que provenía; rivalidades tribales que mantenían una cierta inestabilidad porque faltaba una dinastía reconocida por todos; y por último, una posición geográfica que favorecía el comercio con los fenicios, pero también las invasiones del Norte: primero los arameos y después los asirios.

Israel (911-875). Omrí funda Samaría

Este breve resumen proporciona las claves esenciales de la historia de los dos reinos hasta la caída de Samaría en 722. El frágil equilibrio establecido por Jeroboán sobrevivirá muy poco tiempo. Después de un reinado de apenas dos años, su hijo **Nadab** (911-910) fue asesinado por Basá, hijo de Ajías, «de la casa de Isacar» (1 R 15,25-27). En aquella ocasión Basá se había apoyado en el descontento del ejército y el nacionalismo de la tribu de Isacar. Este golpe de Estado ilustra por sí solo la historia futura del reino israelita y sus desgarros.

Del reinado de **Basá** (910-887) sabemos pocas cosas, aparte del juicio teológico que el relato hace de él (15,34) y las guerras que mantuvo con Asá de Judá (15,16). Para cortar todo acceso a Jerusalén, Basá hizo fortificar Ramá. Como respuesta, Asá recurrió al arameo Ben-Hadad, rey de Damasco, a quien pagó un oneroso tributo entregándole la plata y el oro de los tesoros del Templo y del palacio real para que rompiera su alianza con Basá y lo atacara desde el valle alto del Jordán. La maniobra tuvo un éxito completo y permitió a Judá arrancar algunos territorios suplementarios del país de Benjamín para reforzar su frontera en el Norte (15,16-22). De este modo, Jerusalén quedó libre del peligro de un ataque israelita inmediato. Es más, la victoria judía avivó el descontento interior en Israel, como muestra la intervención nacionalista del profeta Jehú en 16,1-4.

Poco tiempo después de la muerte de Basá, su hijo **Elá** (887-886) fue asesinado por **Zimrí**, jefe de la mitad del cuerpo de carros. Esta nueva conspiración sorprendió al rey en plena borrachera, según 16,9-10. Se abrió otro periodo de gran inestabilidad marcado por la eliminación de toda la casa de Basá (vv. 11-12a). Aun cuando el relato bíblico intenta dar una interpretación teológica a esta matanza (vv. 12b-13), semejante brutalidad hizo de Zimrí el modelo acabado del traidor, «asesino de su señor» (véase 2 R 9,31). Pero el reinado de Zimrí sólo duró siete días (1 R 16,15). Una vez más el ejército se hizo con el poder y aclamó a Omrí, su jefe. Para escapar de su adversario, el propio Zimrí prendió fuego al palacio real de Tirsá y pereció en el incendio.

Pero la eliminación de Zimrí no trajo consigo la calma. Durante cuatro años la anarquía reinó en Israel, desgarrado por dos faccio-

nes rivales, una aliada a Tibní, hijo de Guinat, y la otra a Omrí, que terminó imponiéndose a su adversario (16,21-22). Si se exceptúa el relato de los incidentes dramáticos que lo llevaron al poder, el relato bíblico sólo conserva un acontecimiento del reinado de **Omrí** (886-875). Según 16,24, «compró a Sémer la montaña de Samaría por dos talentos de plata, fortificó la montaña y construyó en lo alto una ciudad, a la que puso por nombre Samaría, por el nombre de Sémer, dueño de la montaña». Este laconismo enmascara el alcance del acontecimiento: en adelante el reino de Israel estará dotado de una capital poderosa, rival de Jerusalén. Es indudable que el reinado de Omrí fue brillante y dejó su huella en la historia hasta tal punto que, mucho después de la extinción de su dinastía, la documentación asiria continúa todavía llamando «casa de Omrí» a los reyes de Israel. La documentación epigráfica dice aquí lo que calla el texto bíblico.

Al elegir Samaría, Omrí hizo una gran obra política. Como David en otro tiempo, rompió con el particularismo de las tribus construyendo una ciudad sin pasado. Por la posición de la nueva capital, abierta hacia el exterior, manifestaba también un deseo de alianza comercial con Fenicia, alianza que se selló pronto con el matrimonio del príncipe heredero Ajab con Jezabel, la hija de Itobaal, rey de Tiro y Sidón (16,31). Las circunstancias hacían que esta alianza fuera más necesaria: ¿acaso no había llegado una expedición asiria hasta la costa del Mediterráneo obligando a las ciudades de Tiro, Sidón, Biblos y Arvad a pagar un tributo al rey Asurbanipal II?

La estela de Mesá, rey de Moab, muestra todavía esta política activa; en ella se lee que Omrí «había tomado posesión de todo el país de Madeba y había habitado allí durante sus días y la mitad de los días de sus hijos, cuarenta años» [*véase* p. 235]. A su manera, el dato bíblico de 2 R 3,5 confirma los hechos cuando recuerda que «a la muerte de Ajab, el rey de Moab se rebeló contra el rey de Israel». De la ausencia de toda mención de una guerra con Asá de Judá se puede deducir finalmente que Omrí inauguró una política de apaciguamiento en sus relaciones con Jerusalén, que ya no constituía una amenaza seria.

Ajab de Israel y sus hijos (875-841)

Ajab, que sucedió a su padre en 875, llevó la misma política de alianzas, reforzando los lazos con Fenicia, gracias a su esposa Jezabel (1 R 16,31b), y con Judá (22,45), cuyo signo más evidente fue el matrimonio del príncipe heredero Jorán de Judá con Atalía de Israel hacia 865 (2 R 8,26b). A pesar de los silencios del texto bíblico, se puede deducir que el reino de Judá estuvo sometido al vasallaje durante el

reinado de Ajab. El poderoso soberano de Samaría mantuvo también su dominio sobre el territorio de Moab, que sólo recuperó la independencia después de su muerte (2 R 1,1; 3,5). Una inscripción asiria conserva otro acontecimiento digno de mención de este reinado: para oponerse a la ambiciosa política del rey Salmanasar III (858-824), Ajab se alió con Hadad'ezer de Damasco y con el rey de Jamat en 853. Los coaligados reunieron una fuerza armada suficientemente poderosa para detener el avance asirio en la batalla de Qarqara sobre el Orontes (en Siria del Norte). El tono enfático de la inscripción asiria [véase el recuadro siguiente] no oculta el despecho de Salmanasar III, que no pudo imponerse en la región. Sin hablar de victoria de los coaligados, hay que hacer constar este freno impuesto a la expansión asiria. Pero la tregua será breve y el peligro renacerá repetidamente, como prueban las diversas campañas asirias contra los Estados arameos de la región.

Esta política exterior brillante no debe ocultar las sombras del reinado de Ajab expuestas esencialmente por el texto bíblico, a través del ciclo* de Elías [*véase* p. 282]. La política de construcción en Samaría, Jasor y Meguido ocasionó grandes trastornos sociales, empobreciendo a unos y enriqueciendo a otros. En este punto la arqueología presta una ayuda inestimable porque muestra la aparición de ricas mansiones junto a casas mucho más modestas (como en Tell el-Farah del Norte, la antigua Tirsá). La constitución de una propiedad real iba acompañada de expoliaciones, cuyo ejemplo más céle-

DOCUMENTO

SALMANASAR III Y AJAB DE ISRAEL

Una inscripción asiria (Monolito de Kurk) refiere una campaña victoriosa de Salmanasar III contra el rey de Damasco y su coalición de doce reyes. Entre los coaligados se encuentra el rey Ajab de Israel, que es el más antiguo personaje bíblico nombrado en un texto no bíblico. Además, esta victoria de Qarqara, que se puede datar en 853 gracias a la historia asiria, permite relacionar la cronología de los reyes de Israel (y de Judá) con la cronología general.

Marché del Éufrates y llegué a Halman [Alepo]. *[...] Destruí, demolí e incendié Qarqara, su ciudad real. 1.200 carros de guerra, 1.200 soldados de caballería, 20.000 infantes de Hadad-'idri* [Hadad'ezer] *del país de Imerishu* [Damasco] *[...], 2.000 carros, 10.000 soldados de Ajab, del país de Israel [Sir-'i-la-a-a]. Hadad-'idri tomó a esos doce reyes como ayuda. Vinieron contra mí para entablar una batalla decisiva. Con la poderosa fuerza que Asur, [mi] señor, me ha dado [y] con las poderosas armas que Nergal, que va delante de mí, me ha concedido, combatí contra ellos. Los derroté entre Qarqara y Gilza'u. Di muerte con las armas a 14.000 de sus soldados, como Adad hice caer sobre ellos un diluvio. Esparcí sus cadáveres, cubrí la llanura con sus numerosas tropas. Hice correr su sangre con las armas [...]. El campo fue demasiado pequeño para la carnicería* [?] [que ejecuté] *en ellos. El vasto campo fue insuficiente para enterrarlos. Con sus cadáveres obstruí el río Arantu* [Orontes] *como un dique. En el curso de aquella batalla les arrebaté sus carros, su caballería y sus caballos de tiro.*

(Trad. de Jesús García Recio)

bre es el de la viña de Nabot, en 1 R 21. A ello se suma la insuficiencia de los tributos pagados regularmente al tesoro real, lo que determinó un sistema fiscal cada vez más aplastante (véase 2 R 4,1-7). A estos factores humanos se añadieron factores más exteriores, como un hambre severa de la que habla, de manera muy teológica, el ciclo de Elías en 1 R 17–18.

Más que estas injusticias sangrantes, el relato bíblico refiere sobre todo la apostasía religiosa que, al parecer, se adueñó entonces de Israel. La alianza con Tiro y Sidón acrecentó en el reino de Israel la influencia de la religión de Baal, rival del Señor, el Dios nacional. Aun cuando sea difícil distinguir en el ciclo de Elías (1 R 17 – 2 R 2) lo que corresponde a la historia y lo que es fruto de las reescrituras proféticas tardías, se puede adivinar la amplitud del conflicto. Ajab es presentado como un devoto de Baal, al cual introduce en su capital, Samaría (1 R 16,32), «irritando al SEÑOR, Dios de Israel, más que todos los reyes de Israel que le precedieron» (v. 33). Junto a él, Jezabel aparece como adepta de Baal Merqat, a cuyos profetas protege (18,19), mientras que hace perecer a los profetas yahvistas (18,4).

Este cuadro reclama algunas matizaciones. Si bien Jezabel tenía que dar un trato de favor al culto a Baal, no es menos cierto que Ajab puso nombres propiamente yahvistas a sus hijos (Ocozías, Jorán), signo evidente de que no renunció al «dios nacional» de Israel. La política religiosa de Ajab se explica más bien por los usos diplomáticos de aquel tiempo y el real sincretismo que caracterizó a la religión israelita antes del destierro*. La influencia cananea no dejó nunca de hacerse sentir con fuerza en el reino, sin que el Señor perdiera su privilegio de «dios nacional». Conviene, por tanto, no proyectar una mirada estrictamente monoteísta –proveniente de la teología posterior durante el destierro– sobre la religión del Israel pre-exílico.

El historiador no tiene que olvidar este aspecto polémico cuando analiza dos relatos problemáticos, inscritos en el marco de las guerras arameas. 1 R 20 narra una victoria israelita sobre los arameos, y 1 R 22 la muerte ignominiosa de Ajab en el combate. Ahora bien, si se analizan detenidamente, es lícito preguntarse por la identidad real de los soberanos en cuestión. Si el nombre de «Ben Hadad, rey de Aram» se impone sin demasiada dificultad en 1 R 20, «el rey de Aram» es anónimo en 22,3. La situación es aún más compleja en el caso de Ajab: dejando a un lado el v. 2, donde Ajab es presentado como vasallo de Ben Hadad –lo cual no corresponde a ninguna realidad histórica–, y el añadido de los vv. 13-14, el relato de 1 R 20 menciona al «rey de Israel» de manera totalmente anónima; lo mismo sucede en 1 R 22, excepto en el v. 20 que pertenece claramente a una relectura profética posterior. Así pues, la tradición

bíblica atribuyó al «impío» Ajab (22,1-38) la muerte violenta de uno de sus sucesores, que indudablemente debió ser Jorán, que murió en Ramot de Galaad.

Los textos del antiguo Oriente dan testimonio de una realidad completamente distinta: en 853 Ajab era el fiel aliado de Hadad'ezer de Damasco, y debió morir aquel mismo año, probablemente de muerte natural, en Samaría, poco después de la batalla de Qarqara (21,29; 22,40). Al atribuir a Ajab el destino trágico de otro rey de Israel, el relato bíblico refuerza así la «leyenda negra» de aquel que, por haber llevado una mala vida, sólo podía tener una mala muerte. Inversamente a este punto de vista teológico, el historiador tiene que reconocer la grandeza de uno de los reinados más largos y más apacibles de la historia de Israel, y restaurar una figura deformada para la posteridad. Por otra parte resulta bastante curioso que el efecto de la censura del texto no fuera total: la sección dedicada a él concluye con una expresión que el libro de los Reyes aplica ordinariamente a los reyes que murieron en paz: «Ajab reposó con sus antepasados» (22,40); así mismo, tampoco la expresión de 22,38 concuerda totalmente con la profecía de 21,19, aun cuando pretenda confirmar su cumplimiento.

¿Qué fue del reino de Israel después de la muerte de Ajab? Parece que atravesó una crisis profunda a causa de la debilidad de sus reyes. Su hijo **Ocozías** (o Acazías) (853-852) tuvo que afrontar la revuelta de Moab antes de morir prematuramente como consecuencia de un

DOCUMENTO

LA ESTELA DE MESÁ DE MOAB

Esta estela de basalto, encontrada en 1868, se conserva en el museo del Louvre. Poco después de 850, Mesá reina en Moab, al este del mar Muerto, y se libera de la dominación de los reyes Omrí y Ajab de Israel. Él atribuye su victoria al dios de Moab, Camós. Esta inscripción contiene también, al final, el más antiguo testimonio del nombre del Dios de Israel: *Yhwh* (en ocasiones vocalizado: Yahweh). Los acontecimientos mencionados se narran en la Biblia en 2 Reyes 3,6-27.

Yo soy Mesá, hijo de Kemoshyat, rey de Moab, el dibonita. Mi padre reinó sobre Moab durante treinta años y yo reiné después de mi padre. Hice este alto lugar para Camós en Qeriho, alto lugar [?] de salvación, pues me salvó de todos los asaltos y me hizo triunfar de todos mis enemigos. Omrí era rey de Israel y oprimió a Moab durante muchos días, ya que Camós estaba irritado contra mi país. Y su hijo le sucedió y dijo: «Oprimiré a Moab». En mis días habló de este modo, pero yo triunfé de él y de su casa. E Israel quedó arruinado para siempre! Pues bien, Omrí había tomado posesión de todo el país de Madeba y había habitado allí durante sus días y la mitad de los días de sus hijos, cuarenta años. Pero Camós lo abatió durante mis días [...]. Camós me dijo: «Vete, quítale Nebo a Israel». Yo fui de noche y combatí contra ella desde el amanecer hasta mediodía. La tomé y maté a todos, siete mil hombres con extranjeros, mujeres, extranjeras y concubinas, ya que la había destinado al anatema por Ashtar-Camós. De allí tomé los vasos de Yahvé y los llevé ante Camós.*

(Según traducción de J. Briend)

accidente (2 R 1); **Jorán** (o Yorán), otro hijo de Ajab (1,17b), reinó diez años (852-841) y fue derrotado por Mesá de Moab (3,4-27).

El conflicto que enfrentó a Israel y Moab no fue el único acontecimiento destacable del reinado de Jorán. Los dos relatos (muy legendarios) de 2 R 8,11-12 y 28–29 dan a entender que el rey de Israel tuvo que hacer frente también a Jazael, rey de Aram, que amenazaba su frontera septentrional en Ramot de Galaad. En ella Jorán resultó gravemente herido y, mientras huía del combate, se refugió en Yizreel donde se unió a él su aliado, Ocozías de Judá. Antes hemos expuesto la hipótesis según la cual el relato de 1 R 22 daba otra versión de este final trágico.

Judá vasallo de Israel (912-841)

Después de Roboán, el breve reinado de ***Abías*** (915-913) y el largo reinado de ***Asá*** (912-871) sólo son conocidos por sus guerras fratricidas contra Israel. A pesar de la apreciación positiva de 1 R 15,11-15 sobre el reinado de Asá, su hijo ***Josafat*** (870-848) heredó un reino muy debilitado. Pese a su condición de vasallo de Israel, Josafat fue un gran reformador (22,43-44.47) que dejó una imagen positiva hasta en la tradición bíblica tardía (véase 2 Cro 17). También emprendió una expedición marítima que tuvo un éxito relativo (1 R 22,49).

A su muerte, le sucedió, a la edad de 32 años, su hijo ***Jorán*** de Judá (848-841), al cual el relato bíblico dedica muy poco espacio (2 R 8,16-24) y un juicio teológico bastante negativo (v. 18) debido a sus lazos con la dinastía israelita de los omridas. El historiador recordará sobre todo la revuelta de Edom y la de Libná, que muestran la debilidad de la autoridad de Jorán.

Jorán tuvo como sucesor a su hijo ***Ocozías*** (o Acazías, 841) que, por su madre Atalía, era también descendiente de los omridas de Israel. De manera significativa el relato bíblico sólo conserva la noticia de este vínculo (2 R 8,26-27) que será fatal para él, pues encontrará la muerte junto al rey de Israel durante el sangriento golpe de Estado de Jehú (8,28-29; 9,27-28).

Jehú (841-814); Atalía (841-835)

El acontecimiento más digno de mención de este tiempo fue, en efecto, el golpe de Estado de Jehú en 841, cuyos efectos se hicieron sentir en los dos reinos. También el relato bíblico le dedica dos largos capítulos (2 R 9–10). ¿Qué se ha de recordar desde un punto de vista histórico? Aprovechando su posición en el seno de un ejército humillado en una guerra sin honor contra los arameos, Jehú consiguió imponer sin dificultades su autoridad, tanto más que había recibido el doble apoyo de los círculos proféticos (Eliseo) y de los

círculos tradicionales (Jonadab, hijo de Recab). Con un cierto cinismo, Jehú elimina, uno tras otro, a Jorán de Israel, Ocozías de Judá, Jezabel y sus familias reales. El relato culmina con la matanza de los fieles de Baal y la destrucción de su templo. La coincidencia de los acontecimientos y los actores muestra lo que de verdad está en juego en esta «revolución»: por encima de las ambiciones personales, se trataba de una vuelta al nacionalismo político y religioso de Israel, encarnado en la persona de Jehú. De ahí la conclusión en 10,28: «Así erradicó Jehú a Baal de Israel», una lealtad que los versículos siguientes (vv. 29 y 31) invitan a matizar. Pero semejante brutalidad ocasionará el juicio severo de la posteridad (Os 1,4).

Sólo la reina de Judá ***Atalía***, hija de Ajab y madre de Ocozías, sobrevivió a la matanza. El relato de 2 R 11 cuenta cómo ella, a su vez, eliminó a la descendencia davídica –excepto al pequeño Joás, que fue escondido en el Templo por su tía Josebá–. Sigue un reinado sin división de 841 a 835, hasta que el sacerdote Joadá presenta a Joás, el vástago real legítimo. En un estilo muy sobrio se cuenta entonces la entronización de Joás por un pueblo sublevado, y la ejecución de Atalía fuera del Templo; el relato es también en gran medida polémico y de escritura tardía cuando describe a Joadá con los rasgos de un sacerdote del Segundo Templo, después del destierro.

Del reinado de **Jehú** (841-814) sabemos pocas cosas por el texto bíblico, que se limita a contar su acceso al poder; el único acontecimiento conservado es la invasión del norte del reino por Jazael de

REFERENCIA

ATALÍA DE JEAN RACINE

Hacia el final de su vida, a petición de la señora de Maintenon, Jean Racine escribió para las jóvenes internas de Saint-Cyr «algún poema moral e histórico donde el amor estuviera totalmente desterrado». Primero fue *Ester* (1689) y después *Atalía* (1691). En estas tragedias, llamadas «sagradas» porque están inspiradas directamente en la Biblia, insertó en la acción misma coros líricos. En ellas renovó de verdad el arte dramático, sobre todo en *Atalía*: los acontecimientos importantes no son ya sólo narrados, como en las tragedias precedentes, sino que son representados en el escenario: por ejemplo, la llegada de los levitas sublevados, la coronación del joven Joás y las escenas finales en el interior del Templo.

Racine se atuvo muy bien al texto de libro de los Reyes; y aunque se permitió añadir escenas y personajes imaginados por él, lo hizo sólo para representar mejor lo que sugiere el texto bíblico. Con ello realizó una verdadera interpretación del texto bíblico; en su condición de hombre de teatro, produjo un comentario visual bien adaptado a sus contemporáneos, los franceses del siglo XVII. Su Dios es el del Antiguo Testamento y no el del Evangelio; el pesimismo de los jansenistas, para los cuales el hombre abandonado a sí mismo es incapaz de hacer el bien, queda ilustrado por el trágico destino de la reina pagana Atalía. Para muchos *Atalía* es la obra maestra de Racine.

Damasco (2 R 10,32-33). De hecho, Israel había salido debilitado de la crisis y estaba aislado en medio de reinos hostiles. Como consecuencia, su rey se vio forzado a concluir alianzas costosas, como muestra la documentación asiria. En el año decimoctavo de su reinado, Salmanasar III atraviesa el Éufrates hacia «el país de los arrieros de asnos», es decir, el reino de Damasco; en aquel tiempo recibe «el tributo de los tirios, de los sidonios y de Jehú, hijo de Omrí». Aunque la cronología no sea muy precisa, es lícito establecer un vínculo entre los dos acontecimientos: la incursión asiria en los reinos arameos llevó la amenaza a las puertas del reino de Israel; Jehú sólo tuvo que someterse ante el peligro, pero sin ceder a una política de alianza poco compatible con el nacionalismo reinante. El pago de este tributo está atestiguado por el bello obelisco negro de Salmanasar III (conservado en el British Museum), donde se ve al rey Jehú prosternado ante su soberano. Es la única imagen antigua conocida de un personaje bíblico.

Judá liberado (841-781)

Al poner fin a la dinastía de los omridas, Jehú liberó a la vez a Judá del vasallaje con respecto a ella. Después de seis años de reinado, ***Atalía*** (841-835) fue eliminada por la llegada de ***Joás*** (835-796), que lanzó una campaña de restauración religiosa en Judá (2 R 12,5-17). Frente al peligro arameo, Joás compró la paz con Jazael pagando con los tesoros del Templo (vv. 18-19), lo cual provocó un gran descontento. Dos de sus cortesanos, Yosacar y Jozabad, tramaron una conspiración contra él y lo mataron (vv. 21-22). Le sucedió su hijo ***Amasías*** (796-782) que, una vez afianzado en la monarquía, vengó la muerte de su padre (2 R 14,15). Aquél se mostró más combativo que éste, pues derrotó a Edom hacia 786 (v. 7) y provocó al reino de Israel para vengar la muerte de Ocozías, su antepasado (vv. 8-14). Ello constituyó un desastre político y militar, que le acarreó su propia caída: un complot lo atrapó mientras huía a Laquis y, como su padre, conoció un destino funesto (v. 19).

La dinastía de Jehú (814-747)

Los reinados de sus sucesores, **Joacaz** (814-803) y **Joás** (803-787), estuvieron dominados por las guerras arameas dirigidas por Jazael de Damasco y después por su hijo Ben Hadad. La documentación es más compleja que en otros lugares: además de las breves informaciones reales de 2 R 13,1-9 y 10-13, proviene de relatos legendarios del círculo profético de Elías (6,8–7,20 y 13,14-21). Del hilo complejo de los acontecimientos se puede deducir que Jazael impuso al rey Joacaz un duro tratado de vasallaje que lo privaba de todo poder militar (13,7); siguió un largo periodo de sumisión que concluyó,

hacia 806, con la llegada de Ben Hadad III. El reino de Israel intentó entonces librarse de este vasallaje y el nuevo rey de Damasco sitió Samaría durante largos meses (1 R 20,1-21; 2 R 6,24–7,17). La amenaza asiria encarnada por Adadnirari III obligó a Ben Hadad a regresar a Damasco (hacia 803), dejando así libre a Joás de Israel, que pudo llevar una política de reconquista (2 R 13,22), hasta su triple victoria (v. 25). Quizás haya que vincular esta política israelita al tributo que Joás pagó a Adadnirari III (según la estela de Tell al-Rimah, cerca de Mossul). En cambio, se puede dudar del papel de estratega atribuido a Eliseo en 2 R 6,8-23, ya que el relato se inspira en gran medida en el paso del mar Rojo en Ex 14: así, la figura salvadora de Eliseo se encuentra referida a la de Moisés.

Mientras Judá se hundía de nuevo en la violencia, Israel conoció un momento de gloria con la llegada al poder de **Jeroboán** II (787-747). Hay que completar aquí la lacónica información del libro de los Reyes (2 R 14,23-29) con los oráculos del profeta Amós, que permiten percibir una sociedad brillante, pero desgarrada por grandes desigualdades sociales y graves injusticias (Am 2,6-13; 3,9-11; 4,1-3; 5,10-12; 8,4-6) [*véase* p. 285]. A esto se añade la documentación procedente de los *óstraca* descubiertos en Samaría: fragmentos de cerámica escritos que servían como vales de entrega de aceite y de vino, y que son prueba de las riquezas del patrimonio real. Es indudable que este periodo de cuarenta años fue uno de los más prósperos de la historia israelita, el último destello antes de la catástrofe final. Aprovechándose de la regresión general de Asiria debida a las crisis internas y las epidemias de peste (en 765 y 759), Jeroboán II se valió de sus dotes de estratega militar: reconquistó el territorio transjordano (2 R 14,25; véase también Am 6,13-14) e impuso su poder a los reinos de Damasco y de Jamat, aun cuando haya que reconocer un cierto énfasis en 2 R 14,28.

Este destello no debe hacer olvidar que el reino de Israel mantiene también sus fragilidades: el examen de los nombres propios inscritos en los *óstraca* de Samaría deja entrever una sociedad muy heterogénea, en la que predomina el elemento cananeo, salvo entre los funcionarios reales, que llevan nombres más yahvistas. La «revolución de Jehú» no erradicó la influencia de Baal y de las divinidades extranjeras, contra las que arremeten las predicaciones proféticas de Amós y, después, de Oseas. A ello hay que añadir la situación social sumamente degradada de las poblaciones rurales, ya indicada.

De manera irremediable la muerte de Jeroboán II marcó la decadencia del reino de Israel. Su hijo **Zacarías** (747) fue derrocado por una conspiración encabezada por el galaadita Salún (2 R 15,10). De este modo terminó la dinastía de Jehú después de casi un siglo de existencia.

Los últimos reyes de Israel (747-732)

Salún empezó a reinar (747) en lugar de Zacarías, pero sólo reinó un mes (2 R 15,14) antes de sucumbir a una revolución palaciega. **Menajén**, su asesino, fue coronado y reinó de 746 a 737. Castigó brutalmente a una ciudad sublevada (2 R 15,16) y tuvo que afrontar el despertar asirio en la persona de Teglatfalasar III (llamado Pul en los textos bíblicos). Tuvo que pagarle un gravoso tributo (vv. 18-20), confirmado por un documento asirio. En adelante, el destino del reino de Israel estuvo pendiente del pago de ese tributo; así lo comprendió **Pecajías**, hijo y sucesor de Menajén, que permaneció sometido a Asiria (736-735). Pero fue asesinado por **Pécaj**, un funcionario rebelde, que reinó en su lugar (735-732; 2 R 15,25) y que tuvo más tarde el mismo destino al ser eliminado por **Oseas** (el rey, no el profeta).

En aquel momento la situación cambió radicalmente. Pécaj se unió a la coalición anti-asiria dirigida por Damasco, quizás con el apoyo de Egipto (véanse las alusiones a estos acuerdos políticos en Os 5,13; 7,8-12; 8,8-10; 12,2). Como afirma Isaías 7,8-9, Rasón de Damasco y Pécaj de Samaría («el hijo de Romelías») encabezaron el movimiento rebelde, con motivaciones tanto comerciales como políticas: frente a las ambiciones asirias, se trataba de salvaguardar los beneficios lucrativos del comercio llegado de Arabia.

Judá amenazado por Israel (781-732)

Ozías, llamado también ***Azarías*** (781-740), reforzó el reino de Judá con una política activa de construcción (2 Crónicas 26,9-15) y de reconquistas (2 R 14,22; 2 Crónicas 26,6-7). Sin embargo, en 751 la enfermedad –la lepra, sin duda– lo apartó del poder y tuvo que poner en el trono a su hijo Jotán «al frente del palacio» (2 R 15,5). Tras ser coronado rey, ***Jotán*** (740-736) prosiguió la política de su padre (2 Cro 27,5-6) y actuó con sabiduría al rechazar la arriesgada alianza con Pécaj y Rasón, que entonces se volvieron contra Judá (2 R 15,37). Ésta fue la situación que heredó ***Ajaz*** cuando asumió el poder en 736. Su reinado estuvo marcado sobre todo por lo que se ha llamado la «guerra siro-efraimita». la incursión en Judá de las tropas de Damasco (Siria) y de Samaría (Efraín), en 735.

Si damos crédito al relato bíblico (2 R 16,5; Is 7,1-9), el asedio de Jerusalén por los coaligados (Rasón y Pécaj) marcó la fase más aguda del conflicto. El objetivo de estos dos «cabos de tizones humeantes», como los llama con desprecio Isaías, era deponer a Ajaz de Judá y reemplazarlo por un «hijo de Tabel» (7,6), tal vez un cierto

Jirán, hijo del rey de Tiro, llamado Tuba'il en una estela de 732. Presa del pánico, Ajaz recurrió entonces a Teglatfalasar III declarándose vasallo suyo: «Siervo tuyo e hijo tuyo soy» (2 R 16,7-8). El asirio, aprovechando este pretexto, se volvió contra el reino de Damasco y lo destruyó en 732 (2 R 16,9), antes de golpear duramente a Israel amputándole los distritos de Dor, Meguido y Galaad (2 R 15,29). Estos acontecimientos forman el trasfondo de los oráculos del Emmanuel* en Isaías (7–8; *véase* p. 295). El asesinato de Pécaj y su sustitución por el rey Oseas tienen lugar en este contexto, según el relato bíblico (2 R 15,30) y la documentación asiria.

Sin embargo, semejante presentación de los hechos es tendenciosa, porque atribuye toda la responsabilidad al reino de Israel. Si bien el texto del libro de los Reyes, los oráculos de Isaías sobre Damasco (Is 17,1-11) y la de los enemigos representan voces judías, el oráculo israelita de Oseas 5,8–6,6 muestra que Judá no fue totalmente inocente, pues atacó a traición a Benjamín y violó las fronteras. También resulta dudoso que el poderoso soberano asirio esperara a la petición de ayuda del débil rey de Judá para intervenir.

El fin del reino de Israel (732-722)

Si se exceptúan los comentarios teológicos (más tardíos) sobre las causas de la ruina del reino de Israel (2 R 17,7-23) y el origen de la población samaritana (17,24-41), el relato de la caída de Samaría en 17,1-6 es muy conciso. Pero plantea cuestiones temibles al historiador: el arresto del rey Oseas (vv. 3-4) ¿precedió a la toma de la ciudad (vv. 5-6) o estamos en presencia de dos versiones opuestas del mismo acontecimiento? ¿Quién conquistó Samaría, Salmanasar V o Sargón II?

Es sumamente probable que **Oseas** (732-724) tratara de sacudirse el yugo asirio al morir Teglatfalasar III en 727. En 725 la llegada de Salmanasar V (726-722) a Siria-Palestina le obligó a pagar de nuevo el tributo (2 R 17,3). No obstante, al año siguiente trató de librarse de este yugo recurriendo a Egipto. La alianza resultó ser engañosa y Oseas se encontró aislado cuando Salmanasar V se dirigió contra él. Muy pronto el soberano asirio hizo que lo encarcelaran.

Las opiniones de los historiadores divergen por lo que se refiere a los acontecimientos siguientes. Según unos (deudores del relato bíblico), el asedio de Samaría fue extremadamente largo y la ciudad no cayó hasta 722, después de una dura resistencia (2 R 18,10). Pero Salmanasar V apenas sobrevivió a su conquista y su sucesor, Sargón II (722-705), se atribuyó el mérito cuando deportó en 720 la población de Samaría y redujo los restos del reino a la condición de pro-

vincia asiria. Según otros (que se apoyan en las fuentes asirias), Salmanasar V regresó llevándose a Oseas como rehén, sin asediar la ciudad. La llegada al trono de Sargón II en 722 estuvo acompañada de varias revueltas contra Asiria, bajo la jefatura del rey de Jamat y con el apoyo de Egipto. Samaría participó en la revuelta, corrió la suerte de las ciudades sublevadas y su población fue deportada. Así pues, entre el encarcelamiento de Oseas (724) por Salmanasar V y la toma de Samaría por Sargón II (722) transcurrieron tres años que el relato bíblico interpretó erróneamente como la duración del asedio (2 R 17,5b-6a).

En cualquiera de los dos casos, la caída de Samaría marca un cambio de rumbo esencial en la historia de Israel; en adelante, el reino de Judá será el único portador de los destinos bíblicos.

P. A.

EL REINO DE JUDÁ (722-605) (2 REYES 18–23)

En 722, Samaría, cuyo rey se había rebelado, cayó en manos de los asirios después de tres años de asedio. La población del reino de Israel fue deportada al otro extremo del imperio asirio y sustituida por poblaciones extranjeras. Fundado hacía un poco más de dos siglos por Jeroboán, a la muerte de Salomón, el reino del Norte dejó de existir y se convirtió en una simple provincia asiria.

El reinado de Ezequías (716-687)

Algunos años más tarde –habida cuenta de que las mismas causas producen los mismos efectos– el reino de Judá estuvo a punto de correr la misma suerte. ***Ezequías***, probablemente asociado al trono de Ajaz desde 728, se había mantenido en una prudente expectativa durante todo el reinado de Sargón (722-705). Rechazó el yugo asirio, estableció relaciones diplomáticas con los adversarios babilonios de Asiria y, sobre todo, participó en la rebelión anti-asiria que se había propagado a lo largo de todo el litoral mediterráneo. Le reacción del rey de Asiria Senaquerib (704-681) tuvo lugar en 701. En cuanto tuvo las manos libres en oriente, Senaquerib emprendió una campaña en la que conquistó las ciudades de los reyes rebeldes, a quienes sustituyó por reyes dóciles, recibió la sumisión de otros e impuso gravosos tributos a todos, mientras el ejército egipcio, al que se había pedido ayuda, era derrotado en Eltequé. Inmediatamente se dirigió contra Judá, arrasó el territorio, lo dividió y lo repartió entre los príncipes filisteos que habían permanecido fieles a él. Por lo que

respecta a Ezequías, tuvo que vaciar los tesoros del templo y del palacio para pagar el tributo exigido (2 R 18,13-16). Pero, contrariamente a lo que había sucedido con Israel, Jerusalén, la capital, no fue destruida, y el reino del Sur, aunque se hallaba considerablemente disminuido, mantuvo una existencia autónoma.

El contraste entre la suerte de estos dos reinos fue expresamente subrayado por los autores del libro de los Reyes que, para ello, retomaron en 2 R 18,9-12 la información de 2 R 17,1-6 sobre el fin de Israel. Que Samaría fuera tomada por los asirios y que los israelitas fueran deportados se debió, según su explicación, a que los israelitas «no escucharon la voz del SEÑOR, su Dios, y violaron su alianza» (2 R 18,22). Pero si Jerusalén quedó intacta, se debió a la piedad de Ezequías, el primer rey después de David del que se dice, de manera incondicional: «Hizo lo recto a los ojos del SEÑOR» (2 R 18,3); «Se arrimó al SEÑOR y no se apartó de él, guardando los mandamientos que el SEÑOR había mandado a Moisés» (2 R 18,6). Concretamente, suprimió todos los santuarios locales en beneficio del Templo de Jerusalén, purificó el santuario jerosolimitano de todos los elementos «idolátricos» y destruyó los símbolos religiosos cananeos.

DOCUMENTO

SENAQUERIB ASEDIA JERUSALÉN

He aquí un fragmento del relato de la campaña de Senaquerib, rey de Asiria, en el año 701.

En cuanto a Ezequías el judeo, que no se había sometido a mi yugo, asedié (y) conquisté 46 de sus ciudades fuertes amuralladas e innumerables ciudades pequeñas de sus alrededores, por medio de apisonamiento de terraplenes y acercamiento de máquinas de asedio [¿arietes?], *ataques de infantería, minas, brechas y escalas de asedio* [?]. *Hice salir de su interior y conté como botín 200.150 personas, pequeñas y mayores, hombres y mujeres, caballos, mulos, asnos, camellos, bueyes y ovejas sin número. A él le encerré en el interior de Jerusalén, su real ciudad, como un pájaro enjaulado. Levanté fortificaciones contra él y convertí en horror suyo el salir por la gran puerta de la ciudad* [o bien, «a los que intentaban salir los volvía al horror de la ciudad»]. *Separé de su país las ciudades que había saqueado y (las) di a Mitinti, rey de Asdod, A Padî, rey de Ecrón, y a Silbel, rey de Gaza* [Ha-zi-ti], *y reduje su país. (...) Al citado Ezequías le derribó el terrible resplandor de mi soberanía. Hizo llevar tras de mí al interior de Nínive, mi ciudad real, a los urbi* [gentilicio, apelativo?] *y a sus soldados elegidos que había introducido para la defensa de Jerusalén, su ciudad real, pero habían rehusado el servicio, con 30 talentos de oro, 800 talentos de plata, selección de antimonio, grandes bloques de cornalina* [?], *lechos de marfil, sillones de marfil, piel de elefante, marfil, ébano, boj, toda clase de cosas, un gran tesoro y a sus hijas, sus mujeres de palacio, cantores, cantoras. Envió su mensajero para pagar tributo y prestar vasallaje.*

(Trad. de Jesús García Recio)

Dos relecturas del asedio de Senaquerib

Más allá de esta tesis, la inviolabilidad de Jerusalén sirvió principalmente a los autores del libro de los Reyes para demostrar un cierto número de afirmaciones teológicas bien precisas. Para ello imaginaron una delegación asiria que acudió a Jerusalén a fin de pedir la rendición de la ciudad. Y pusieron en boca del jefe de esta delegación un discurso que, gracias a la argumentación utilizada, permitía destacar lo que estaba en juego. El relato de estos acontecimientos, en los que Isaías tendrá un papel principal (2 R 18–20), será retomado por los redactores del libro de Isaías e interpolado entre el «primer» y el «segundo» Isaías, en Is 36–27.

En un primer discurso (2 R 18,17–19,9a) el mensajero asirio hace constar la debilidad militar de Ezequías, advierte al rey de la vanidad de las esperanzas que pone en una intervención egipcia y, paralelamente, propone otros dos argumentos, de orden teológico: la campaña militar asiria es el resultado de una iniciativa de Dios como represalia por la supresión por Ezequías de todos sus lugares de culto excepto el templo de Jerusalén (2 R 18,22). Por lo demás, así como las divinidades de otros pueblos, incluido el Dios del reino del Norte, no pudieron librarlos, tampoco el Señor podrá librar a Jerusalén de las tropas asirias que la asedian. Detrás de estos argumentos puestos en boca del jefe de la delegación asiria asoman, en realidad, dos intentos de explicación de la destrucción del reino de Judá, en 587, a los que recurren los contemporáneos del autor: que la toma de Jerusalén en 587 es el resultado de la inferioridad del Señor con respecto a los dioses babilonios, o bien que castiga la política de centralización del culto llevada a cabo por Josías. El abandono del asedio de Jerusalén, al que Senaquerib se verá obligado, aportará la prueba de la falsedad de este tipo de explicación.

Un redactor situado en el ámbito del profeta del destierro llamado Segundo Isaías [*véase* p. 330] profundiza aún más esta demostración (2 R 19,9b-35). Esta vez lo que está en juego no se sitúa sólo en el nivel del poder respectivo de las diferentes divinidades nacionales, sino de su misma divinidad: si los dioses de las otras naciones han sido incapaces de librar a su pueblo es porque en realidad no son dioses, sino simples creaciones humanas, ídolos de madera y de piedra. La inviolabilidad de Jerusalén demostrará simultáneamente que el Señor es el Dios vivo y que es el único Dios. El relato del levantamiento del asedio –consecuencia del envío por Dios de su ángel, el cual diezma a los asediadores– se inspira en una leyenda narrada por Herodoto en su *Historia* (II, 141): mientras Senaquerib, «rey de Arabia y de Asiria», marchaba contra Egipto, y sus guerreros, despoja-

dos por el rey de sus privilegios, se negaban a acudir en su ayuda, el dios Hefesto, hijo de Zeus, envió su animal sagrado y «cuando los enemigos llegaron ante [la ciudad de] Pelusio, ratas de los campos invadieron su campamento durante la noche y royeron sus flechas, sus arcos e incluso las correas de sus escudos, de tal modo que al día siguiente, despojados de sus armas, tuvieron que huir y perecieron en gran número».

Esta demostración teológica ocupa lo esencial de la información dedicada a Ezequías y ha ocultado los otros aspectos de su reinado. Sólo en el párrafo conclusivo (2 R 20,20) se mencionan los trabajos que realizó en Jerusalén, ilustrados por el descubrimiento, en 1880, de una inscripción que celebra la construcción de un túnel de 513 metros de largo para llevar el agua de la fuente de Guijón a la piscina de Siloé. Antes de la desastrosa aventura anti-asiria, este reinado debió ser bastante próspero, como muestra el libro de las Crónicas. La ciudad de Jerusalén había crecido. La corte real se había convertido, como muestra Proverbios 25,1, en un centro de vida intelectual. Judá había extendido su influencia hacia Filistea y había llegado a ser una potencia regional suficientemente importante como para interesar a los lejanos babilonios.

El reinado de Manasés (687-642)

A Ezequías, modelo de rey piadoso, le sucede *Manasés*, a quien los autores del libro de los Reyes consideran como la antítesis de Ezequías y el prototipo del rey impío. La duración excepcionalmente larga de su reinado –¡cincuenta y cinco años!, es decir, el reinado más largo de todos los reyes de Judá e Israel– llevará al Cronista* a imaginar que el rey se convirtió (2 Cro 33,12-17). La información dedicada a Manasés en 2 R 21 se reduce a una larga letanía de idolatrías, una especie de catálogo de todas las prácticas idolátricas conocidas, seguida del anuncio del castigo divino. Si el autor del libro de los Reyes se interesa tanto por este rey, es porque ve en él al responsable último de la catástrofe de 587, aquel cuya política religiosa condujo a un punto en el que no era posible volver sobre sus pasos porque había incitado al Señor a tomar la decisión irrevocable de destruir Judá.

De hecho, la política religiosa de Manasés parece ser principalmente el resultado de consideraciones de una política exterior e interior que se adaptaba con realismo a los datos geopolíticos. Porque, aun cuando Jerusalén no fue conquistada y, contrariamente al reino del Norte, el reino de Judá no fue aniquilado ni perdió su rey, estuvo a punto de desaparecer. A pesar del hecho de que los asirios no pudieron concluir su conquista, su demostración de fuerza había sido impresionante. En la época de Manasés, la autoridad de

Asiria se extiende desde Egipto hasta Babilonia. Judá es un Estado vasallo que, tal como indican los documentos asirios, se verá requisado para la campaña contra Egipto y para los trabajos de construcción de Nínive.

Con la introducción de los cultos asirios –sin duda tan espontánea como debida a la presión asiria–, Manasés reanudaba la política pro-asiria de Ajaz y de este modo se esforzaba por ganarse los favores de la que se afirmaba como la única gran potencia e, indudablemente, también el favor de sus dioses, que habían dado pruebas de sus poderes. El culto a la «Reina de los Cielos», en particular, gozó de una gran popularidad, todavía denunciada por Jeremías (Jr 7,18; 44,17-25). Por otro lado, el restablecimiento de los «lugares altos» será un gesto dirigido a las poblaciones judías privadas de sus santuarios tradicionales –a los que estaban muy unidas– y que, a la vista de la inviolabilidad de Jerusalén –donde se encontraba el Templo–, podían pensar que un santuario local del Señor las protegería igualmente. Bajo el reinado de Manasés, en el que el sincretismo estaba a la orden del día, renacerán también las formas cananeizadas del culto al Señor, e incluso la religión cananea. Su hijo ***Amón*** (642-640), que siguió la política religiosa de su padre, reinó poco tiempo. Asesinado en una revuelta palaciega, que será sofocada por la aristocracia rural, su hijo Josías empieza a reinar en su lugar.

El reinado de Josías (640-609)

Mientras tanto, los datos geopolíticos han cambiado. Después de la muerte de Asurbanipal, hacia 630, las intrigas independentistas de Babilonia se aceleraron y Asiria se agotó en los conflictos de oriente, lo cual dejaba un cierto margen de maniobra a los reinos situados a occidente. ***Josías*** llegará no sólo a liberarse de la sujeción asiria sino que logrará controlar la parte meridional de lo que en otro tiempo había sido el reino del Norte. Y se considerará suficientemente fuerte para intervenir en la política internacional. Pero los autores del libro de los Reyes insistirán sobre todo en su política religiosa. Para ellos, Josías, más aún que Ezequías, es el modelo del rey piadoso, enteramente conforme a la voluntad del Señor.

Casi toda la información sobre Josías (2 R 22–23) trata de su gran reforma religiosa, iniciada en 622. Se nos cuenta cómo, mientras se realizaban unos trabajos de reparación, se descubrió en el Templo «el libro de la Ley», también llamado «libro de la alianza». La lectura de este libro provoca la consternación de Josías, que ordena inmediatamente que se vaya a consultar sobre este tema a la profetisa Juldá. Después hace una lectura pública en el Templo y se

compromete a respetar escrupulosamente todas las prescripciones, un compromiso al que se une enseguida el pueblo. A continuación emprende una reforma del culto totalmente conforme con ese libro y que tiene las mismas características de la reforma de Ezequías: purificación del culto al Señor de todos sus elementos paganizados, destrucción de todos los santuarios consagrados al culto a las divinidades extranjeras e incluso de todos los santuarios yahvistas locales, de modo que sólo subsista como único lugar de culto el Templo de Jerusalén. La apoteosis de esta reforma será la celebración de la Pascua*, no como hasta entonces «en cada casa», sino en Jerusalén. Esta reforma traduce una fuerte conciencia de identidad y refuerza la cohesión nacional: el acento puesto en la celebración de la Pascua, fiesta de la liberación del yugo egipcio, es sumamente significativo a propósito de los objetivos políticos de la reforma. Ésta está acompañada también de una gran solicitud por la justicia social.

A pesar de su piedad, Josías muere joven, con apenas cuarenta años de edad. Quiere intervenir a favor de Babilonia en el conflicto que la enfrenta contra Asiria y para ello trata de detener en Meguido al ejército egipcio que había acudido para ayudar a Asiria, pero le dan muerte. Según los autores del libro de los Reyes, este destino trágico evita a Josías ser el testigo del fin cruel de su reino. La reforma de Josías no pudo impedir la catástrofe. El castigo de Judá, por el

BIBLIA

LA REFORMA DEUTERONÓMICA DE JOSÍAS

Desde hace ya dos siglos, los estudiosos están de acuerdo en relacionar la reforma de Josías con el Deuteronomio, donde se encuentra la misma exigencia de centralización del culto (véase Dt 12) y la misma preocupación de lucha drástica contra toda forma de prácticas heterodoxas y de idolatría (véase Dt 13). Se piensa generalmente que el «libro de la Ley» encontrado en el Templo contenía, bajo una forma u otra, el núcleo legislativo del Deuteronomio y, en cualquier caso, los capítulos 12–18, una lista de bendiciones y maldiciones (véase Dt 27 y 28), así como una referencia al compromiso de cumplir las prescripciones de ese libro (véase Dt 27,31). En cambio, hay más dudas sobre el origen del libro: tal vez fue redactado después de la caída del reino del Norte* por refugiados israelitas pertenecientes a los círculos proféticos, o bien bajo el reinado de Manasés por judíos fieles al espíritu de la reforma de Ezequías. Sea lo que fuere, este círculo deuteronomista tendrá una influencia considerable en la redacción del Antiguo Testamento y en particular en la de la historia de Israel, el principio de centralización del culto en Jerusalén y su corolario, la supresión de todos los santuarios yahvistas locales. Esta supresión sirvió especialmente de criterio casi exclusivo a los autores del libro de los Reyes para evaluar a los diferentes reyes que se sucedieron en el trono de Israel y de Judá después de David. Hay que notar igualmente que es la primera vez que se impone la autoridad de un libro.

hecho de su idolatría en la época de Manasés, había sido definitivamente decidido por el Señor. Sólo se le había concedido una prórroga, debido a la piedad de Josías. Curiosamente, según los autores del libro de los Reyes, el destino de Josías se relaciona con el de Ajab de Israel, al que su acto de arrepentimiento le había permitido también librarse de ver las catástrofes anunciadas (1 R 21,27-29).

Para suceder a Josías, la aristocracia rural escogió a su hijo *Joacaz* (609), que también intentó oponerse a Egipto, pero fue castigado muy pronto: su reinado sólo duró tres meses. Fue hecho prisionero por el faraón Necó, fue deportado a Egipto y sustituido por otro hijo de Josías, mientras que Judá estaba sometida a un gravoso tributo.

El fin de Judá y el destierro (605-539) (2 Reyes 23–25)

El año 605 constituye el punto final de un proceso que había empezado al morir Asurbanipal. Los violentos y repetidos ataques de los babilonios y los medos, alternativamente, habían logrado vencer a la potencia asiria. En 612, los dos ejércitos asociados consiguieron tomar Nínive, la capital, después de un asedio de sólo tres meses. En 605, la otra potencia enemiga, a saber, Egipto, fue derrotada y aniquilada por el ejército babilónico acaudillado por Nabucodonosor. Éste, que regresa rápidamente a Babilonia para suceder a su padre que acababa de morir, reanuda de inmediato su campaña en la región occidental e impone su autoridad en toda Siria-Palestina. En adelante, y durante más de medio siglo, Babilonia, bajo la dirección de su rey Nabucodonosor (605-562), iba a dominar la escena internacional.

El juicio de los autores del libro de los Reyes sobre los sucesores de Josías es completamente negativo: todos hicieron «lo malo a los ojos de Yahvé». El historiador, sin lugar a dudas, compartirá el juicio formulado sobre los últimos reyes de Judá, todos ellos caracterizados por su falta de clarividencia y su versatilidad.

Los reinados de Joaquín y Jeconías (609-597)

Joaquín (609-598), sucesor de Joacaz, es conocido por el libro de Jeremías por su política antisocial (Jr 22,13-19) y su total impermeabilidad al mensaje profético: en Jr 36 aparece destruyendo el rollo que contiene las profecías de Jeremías según se lo van leyendo. En Jr 26,20-24 ordena incluso dar muerte a un profeta del Señor refugiado en Egipto y cuya extradición había pedido. Renacen las prácticas idolátricas erradicadas por Josías. Joaquín, al que Necó había puesto

en el trono de Judá, se convirtió en vasallo de Babilonia después de la derrota de Egipto, para finalmente rechazar el yugo babilónico después de la batalla de resultado incierto que, en 601, había enfrentado a Babilonia y Egipto. En un primer momento, Nabucodonosor se contentó con hacer que sus Estados aliados de la región asolaran el país. Pero, en 598, entró personalmente en campaña y, en la primavera de 597, tras un breve asedio, obtuvo la rendición de Jerusa-lén. ***Jeconías***, que acaba de suceder a su padre tres meses antes, fue hecho prisionero. El rey, su familia, los miembros de la corte, los mandos del ejército, los artesanos, pero también los sacerdotes, entre los que se encontraba Ezequiel, en total varios miles de personas fueron deportadas a Babilonia (3.023, según Jr 52,28). El Templo y el palacio fueron saqueados. La administración del país quedó decapitada y su economía desorganizada. Pero el reino conservó su estatuto.

El reinado de Sedecías (597-587)

Para suceder a Jeconías, Nabucodonosor escogió a Matanías, un tío de Jeconías, al que impuso, para destacar su soberanía, el nombre de ***Sedecías***. La imagen que el libro de Jeremías nos da de él es la de un personaje débil e indeciso: atento a las voces que anunciaban la caída inminente de Babilonia y el regreso de los deportados en 597, acoge desde los primeros años de su reinado a los Estados de la región tentados de sublevarse y pone grandes esperanzas en Egipto; por ello Sedecías parece completamente incapaz de captar la verdadera magnitud de la potencia babilónica. De hecho, estas maniobras terminarán provocando, en 588, la intervención de Nabucodonosor. Judá será invadido y sus plazas fuertes destruidas. Jerusalén sufrirá un asedio de dieciocho meses, provisionalmente interrumpido gracias a la intervención de Egipto (Jr 37). Presionado, por un lado, por los que, como Jeremías, apelaban a la rendición (véase, por ejemplo, Jr 38,17) y, por otro lado, por los pro-egipcios partidarios de la guerra, animados por los militares allegados a él, Sedecías deja que la situación se deteriore. En julio de 587 los enemigos abren una brecha en las fortificaciones de la ciudad. El rey, su familia y los dignatarios del ejército abandonan la ciudad de noche, pero son atrapados. Sedecías es hecho prisionero; sus hijos son asesinados en su presencia y luego a él le arrancan los ojos y lo llevan cautivo a Babilonia (2 R 25,1-7).

La caída de Jerusalén

El mes siguiente tiene lugar la toma de Jerusalén. El Templo es saqueado, la ciudad es devastada e incendiada y sus fortificaciones derribadas. Los dirigentes del país y sesenta rehenes tomados de la aristocracia rural son ejecutados.

Un cierto número de judíos (832, según Jr 52,29) son deportados. Otros buscan refugio en los países limítrofes. El libro de las Lamentaciones se hace eco de la magnitud de la catástrofe:

Mira, SEÑOR, y recapacita: ¿a quién has tratado de esta suerte? ¿Tenían las mujeres que comer a sus hijos, a sus niños de pecho? ¿Tenían que ser asesinados en el santuario del SEÑOR sacerdotes y profetas? Yacen por tierra en la calle, juntos, niños y ancianos; mis doncellas y mis jóvenes cayeron a cuchillo; ¡has matado en el día de tu cólera, has inmolado sin piedad! Como en día de fiesta congregaste todo alrededor terrores; en el día de la ira del SEÑOR no hubo fugitivos ni evadidos. Los que yo había criado y mantenido fueron exterminados por mi enemigo (Lm 2,20-22).

El nombramiento por los babilonios de un gobernador judío, Godolías, próximo a Jeremías, crea un clima de confianza y hace posible el regreso de muchos refugiados. Pero aquel mismo año Godolías es asesinado por los círculos nacionalistas. Esto provoca un nuevo éxodo, a Egipto en esta ocasión, de todos los que temían, con razón, las represalias babilónicas. Entre estos nuevos refugiados se encuentra Jeremías, llevado a la fuerza (véase Jr 42–44). En 582 una nueva deportación, que afectará a 745 personas (Jr 52,30), será el castigo por este crimen.

REFERENCIA

EL HUNDIMIENTO DE LAS INSTITUCIONES

La desaparición del reino de Judá desencadena la de todas las instituciones en las que descansaba Judá. La destrucción del Templo no representa sólo la pérdida de un monumento prestigioso y venerable, edificado hacía cuatro siglos, en tiempos de Salomón, y al que los judíos estaban sumamente unidos. El Templo era ante todo el lugar donde el Señor había establecido su residencia. Su destrucción, con la consiguiente dispersión del clero, no imposibilita todo sacrificio*: en Jr 46 algunas delegaciones de ciudades del antiguo reino del Norte acuden a Jerusalén para ofrecer sacrificios en las ruinas del Templo. Pero esta destrucción significa, como indica la larga visión de Ez 8–11, que el Señor ha abandonado Jerusalén y ha entregado Judá a las fuerzas de la muerte, y demuestra que Jerusalén no era inviolable, como se creía desde la época de Ezequías. La catástrofe de 587 marca también el naufragio de la dinastía davídica. Desde los tiempos de David, ésta había reinado de manera casi ininterrumpida y prácticamente sin oposición durante más de cuatro siglos, lo cual sólo podía ser percibido como el signo del asentimiento divino y del apoyo que él ofrecía, más allá de esta dinastía, al reino de Judá. Con la desaparición de estos dos pilares, el Templo y la monarquía, se daban todas las condiciones para que este doble traumatismo condujese también a la desaparición del pueblo de Judá.

Un siglo y medio después de la desaparición del reino del Norte, también Judá, a su vez, dejaba de existir. Pero, contrariamente a lo sucedido en el reino de Israel, la población judía pudo permanecer en gran parte en sus lugares de residencia y proseguir normalmente sus actividades, esencialmente agrícolas, en los pueblos de Judá. En cuanto a los desterrados, lejos de mezclarse con las poblaciones de Babilonia, constituirán el origen de la renovación de Israel.

Los judíos deportados en Babilonia

La carta que Jeremías dirige a los deportados en 597 (Jr 29) y el libro de Ezequiel permiten hacerse una idea de las condiciones de vida de estos deportados. Parece que éstas fueron muy parecidas a las de los primeros deportados. Se observa una comunidad organizada, con sus ancianos*, sus sacerdotes* y sus profetas, que vive en las ciudades de Babilonia, construye en ellas casas, planta jardines y, en resumidas cuentas, lleva una vida normal. Sin duda, como todas las comunidades de exiliados, también la judía sentía nostalgia de su patria, como muestra el Salmo 137: «A orillas de los ríos de Babilonia, estábamos sentados llorando, acordándonos de Sión*». Pero en esta comunidad había también sacerdotes, profetas e intelectuales que reflexionaban sobre el sentido de los acontecimientos y que estaban preocupados por preparar el porvenir.

La cuestión de las causas de la catástrofe no inquietaba sólo a los medios intelectuales. El diálogo entre Jeremías y los compatriotas que lo llevaron por la fuerza a Egipto revela no sólo que los judíos se preguntaban por las razones del desastre, sino que eran varias las explicaciones propuestas. A Jeremías, que afirmaba, en nombre de Dios, que la catástrofe había caído sobre el país a causa «de la maldad que hicieron para irritarme, yendo a incensar y servir a otros dioses desconocidos de ellos, de vosotros y de vuestros padres» (Jr 44,3), sus interlocutores le respondían con una lógica contraria, que relacionaba la catástrofe con la reforma de Josías:

> *Cumpliremos precisamente cuanto tenemos prometido, que es quemar incienso a la Reina de los Cielos y hacerle libaciones, como venimos haciendo nosotros y nuestros padres, nuestros reyes y nuestros jefes en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén, que nos hartábamos de pan, éramos felices y ningún mal nos sucedía. En cambio, desde que dejamos de quemar incienso a la Reina de los Cielos y de hacerle libaciones, carecemos de todo, y por la espada y el hambre somos acabados* (Jr 44,17-18).

Otro grupo explicaba el desastre por la destrucción de todos los santuarios locales consagrados al culto al Señor, otra faceta de esta reforma. Algunos creían que Dios había sido incapaz de proteger a

su pueblo y que había sido vencido por dioses más poderosos que él y, finalmente, algunos pensaban que el Señor, sobrepasado por el pecado de su pueblo, había decidido abandonarlo definitivamente.

Esta cuestión de las causas de la catástrofe no tenía sólo un interés teórico, sino que, por el contrario, gozaba de una importancia existencial de primer orden porque estaba en juego el porvenir mismo de Israel y de su religión. Los dirigentes religiosos lo comprendieron muy bien. En consecuencia, reunieron estas palabras de los profetas que anunciaban la catástrofe. No por el simple interés de preservar piadosamente las palabras de los siervos de Dios, sino a fin de mostrar que la catástrofe de 587 había sido prevista hacía mucho tiempo, que la amenaza había sido esgrimida desde antaño, que Israel y Judá habían sido claramente advertidos de que caería sobre ellos para castigar sus malas acciones. Así pues, la llegada inesperada de la catástrofe no era un accidente. Por el contrario, demostraba que el Señor sujetaba con firmeza las riendas de la historia. E incluso probaba su superioridad sobre los otros dioses, puesto que era capaz de servirse de ellos contra su propio pueblo.

Paralelamente a este trabajo de redacción de los libros proféticos, se emprendió un enorme trabajo historiográfico, que completaba el que ya existía y que tenía como objetivo recordar a todos los que estaban desamparados cuáles eran sus raíces –a fin de fortalecer su conciencia de identidad–, y también deducir el sentido de la historia, para mostrar qué artimañas habían provocado la cólera del Señor. Esta explicación de la catástrofe era indispensable para que 587 no desembocase en un abandono puro y duro del Señor en beneficio de las divinidades babilónicas o en una resignación suicida. También estaba destinada a hacer que Israel no recayese en los extravíos del pasado.

La historia continúa

Y todo ello porque, para estos autores, Israel continuaba teniendo un porvenir. Con las palabras proféticas de amenaza se mezclaban palabras de esperanza. 587 había sido sólo una etapa, no un final. Las promesas hechas por el Señor a los patriarcas y a David seguían siendo válidas, por encima de las incertidumbres del presente: «haré tu descendencia como el polvo de la tierra» (Gn 13,16); «a tu descendencia he de dar esta tierra» (Gn 12,7); «tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante ti; tu trono estará firme, eternamente» (2 S 7,16).

Es indudable que debemos la redacción de una gran parte de lo que se llamará «Antiguo Testamento» a este enorme esfuerzo de reflexión destinado a hacer posible la superación de los aconteci-

mientos dramáticos de 587 –dándoles un sentido e inscribiéndolos en una lógica– y a esta voluntad obstinada de abrir perspectivas de futuro. Ciertamente Judá sobrevivió gracias a este esfuerzo y no se diluyó entre las naciones, como le había sucedido al reino hermano del Norte, Israel.

El destierro, una catástrofe en el plano humano, fue a fin de cuentas una oportunidad para Israel. La existencia misma de las colonias de deportados y de refugiados situó a Israel ante el desafío de la confrontación con civilizaciones prestigiosas y grandes sistemas religiosos; de este modo se vio obligado a realizar una reflexión sobre su propia religión. En el destierro se llegó al reconocimiento del Señor como el Dios creador del universo. Y también en el destierro nació el monoteísmo que hacía del Dios de Israel el único Dios y reducía todas las demás divinidades a la condición de ídolos. El destierro, en definitiva, dio su dimensión universal a una religión estrechamente ligada a un territorio. Jerusalén, capital de un minúsculo Estado regional, se convertirá en el centro de la diáspora* judía, punto de convergencia hacia el cual, en los últimos tiempos, confluirán todas las naciones (Is 2,2-4).

En 562 muere Nabucodonosor. Le sucede su hijo Avil Marduk (Evil-Merodac) que, desde el primer año de su reinado, libera al anciano rey Jeconías, que a la sazón contaba unos 55 años, y lo sienta a su mesa. A esta rehabilitación iban a unir los autores del libro de los Reyes la esperanza en una restauración de la dinastía davídica (2 R 25,27-30), pero esta esperanza se verá defraudada. Apenas dos años después de su entronización, Avil Marduk cede el puesto a su cuñado Neriglisar, que sólo reina tres años, mientras que su hijo, que le sucede, es asesinado después de sólo tres meses de reinado. Su sucesor, Nabonida, abandona Babilonia durante diez años, para residir en el oasis de Teima, al noroeste de Arabia, y deja el poder a su hijo Belsazar (Baltasar). Mientras que Babilonia se hunde, una nueva potencia se perfila en el horizonte. En 559, el año en que Neriglisar accede al trono de Babilonia, Ciro es nombrado rey de los persas. Diez años después, se convierte también en rey de los medos, cuyo territorio limitaba con la frontera septentrional de Babilonia. En 545, derrota a los lidios y luego anexiona toda Asia Menor. En 539 vence al ejército babilónico y el 29 de octubre de aquel mismo año entra triunfalmente en Babilonia, cuyas puertas se le abren espontáneamente. Para Judá empieza una nueva etapa [*véase* p. 324].

A. MARX

8
LAS INSTITUCIONES DE ISRAEL

DESPUÉS de haber recorrido la historia de los reyes de Israel y de Judá –desde Saúl hasta el destierro en Babilonia (1030-539)–, podemos abordar ahora este mismo periodo de una manera temática, a partir de las tres grandes instituciones características de la religión de Israel: los sabios (y el rey); los sacerdotes (y el culto) y los profetas. En efecto, la distinción de estas tres funciones permite captar mejor las diversas corrientes y las tradiciones que configuraron la historia religiosa de Israel y produjeron las Escrituras.

Diversos textos bíblicos se refieren a esta tríada que corresponde a las tres mediaciones por las cuales el pueblo de Israel recibe la revelación de Dios. Por ejemplo, Jeremías: «[...] no va a faltarle la ley al *sacerdote*, el consejo al *sabio*, ni al *profeta* la palabra» (Jr 18,18). Se encuentran textos equivalentes en Mi 3,11 o en Ez 7,26; así mismo, una sección del Código deuteronómico concierne a los diferentes poderes: los jueces, el rey, los sacerdotes y los profetas (Dt 16,18–18,22). Igualmente, esta tríada fundamenta la división tradicional de las Escrituras judías en tres partes (al menos desde 200 a.C.):

– la *Ley* (el Pentateuco o la *Torá*), enseñada por los sacerdotes;
– los libros de los *profetas*, con los libros históricos en los que intervienen con frecuencia;
– los otros «escritos», constituidos ante todo por libros sapienciales (Job, Proverbios, Qohélet, etc.).

Estas tres instituciones de Israel serán presentadas en el siguiente orden:

1. Los sabios y el rey.
2. Los sacerdotes y el culto.
3. Los profetas (del siglo IX al VI).

Los sabios y el rey

Los sabios

Las palabras de Jeremías (18,18) que acabamos de citar: «No va a faltarle la ley al sacerdote*, el consejo al sabio, ni al profeta la palabra» enumeran las tres instituciones importantes de Israel, pero omiten al rey (con sus funcionarios y su ejército) y a los jueces. De hecho, la institución monárquica y la justicia son muy bien recordadas por los sabios. En el primer relato del reinado de Salomón, el sueño de Gabaón (1 R 3,4-15), el joven rey recibe de Dios la sabiduría, indispensable para gobernar. De esta manera se convierte en el prototipo y modelo del soberano, como sucede en todas las monarquías del antiguo Oriente. Porque si bien la sabiduría es multiforme, se ejerce principalmente en la justicia y en la prudencia del poder político.

Los jueces

Según la concepción de la monarquía en el antiguo Oriente Próximo, el rey es el juez por excelencia. No es casual que Salomón empiece su reinado afirmando con fuerza este principio con dos relatos muy ligados entre sí. El nuevo soberano pide a Dios «un corazón atento para gobernar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal» (1 R 3,9). Pero el término que se traduce por «gobernar» significa, de hecho, juzgar. La consecuencia primera y normal de la sabiduría recibida por el rey de parte de su divinidad tutelar es la capacidad de juzgar. 1 R 3 representa el estatuto programático del reinado de Salomón. Y si en 1 R 3,1-15 se narra el don de la sabiduría, en el texto siguiente se aborda la ejemplar puesta en práctica de esta función principal del rey. El final del relato del juicio de las dos prostitutas lo dice sin rodeos: «El juicio pronunciado por el rey llegó a oídos de todo Israel y cobraron respeto al rey, al ver que dentro de él había una sabiduría divina con la que hacer justicia» (1 R 3,28). Esta manera de concebir uno de los papeles esenciales del rey se refleja, entre otros muchos textos, en este salmo: «Confía, oh Dios, tu juicio al rey, al hijo de rey tu justicia: que gobierne rectamente a tu pueblo, a tus humildes con equidad» (Sal 72,1-2).

Lo que aparece claro en el nivel de los principios es más difícil de captar en el terreno de la historia. Se comprueba que David desempeña ya el papel de juez porque el profeta Natán y la mujer de Técoa apelan a él, por su condición de rey, para que resuelva sus asuntos (2 S 12,1-4; 14,1-11), aunque éstos sean ficticios. 2 R 8,1-6 presenta al rey de Israel y a diversos personajes vinculados con el profeta Elías. Una vez más, el rey aparece encargado de dictar justicia y hacer que se aplique. Así mismo, el comportamiento de Absalón indica clara-

mente que el oficio de juez ejercido por el rey es fundamental. Promete hacer justicia y de esta forma trata de atraer a las gentes de las tribus de Israel y aumentar el número de sus partidarios, con la intención de rebelarse contra su padre (2 S 15,1-6).

No tenemos una historia precisa de las instituciones del antiguo Israel, y tampoco una descripción explícita de sus instituciones judiciales. Está claro que antes de la monarquía la justicia era ejercida por tres instancias: el padre de familia (Ex 18,24-26), los ancianos (jefes de los clanes o de las familias según las épocas, Rt 4,1-12) y los sacerdotes (Ez 44,24). La puerta de las ciudades y de los pueblos era la sede del tribunal (véase Rt 4,1; Am 5,10). Cada uno de ellos en el ámbito de su competencia.

No conocemos con precisión ni el funcionamiento ni el papel de cada miembro de estos tribunales. Hay acusadores, testigos, jueces y acusados; no hay abogados. Por otro lado, los términos empleados para designar a los jueces pueden ser genéricos. Así, en Mi 3,1 se habla de «notables y ancianos» encargados de la administración del derecho. En cambio, en Is 1,23 se menciona a los «príncipes» (que en otros lugares son los jefes de guerra) que más adelante, en 1,26, son identificados como «jueces» (*šofetim*). Ello muestra claramente que los jueces, como tales, existían mucho antes de la reforma de Josías (véase Mi 7,3 y So 3,3) como una de las funciones clásicas de la sociedad, aun cuando su legitimidad, una vez establecida la monarquía, provenía ciertamente del rey. Las otras instancias (padres de familia, ancianos) debieron perder su importancia. No obstante, se menciona a los ancianos en el desarrollo de un proceso en 1 R 21,8-16, aunque tienen un papel de comparsas.

Dado que lo simbólico y lo real se unen, el rey acumula numerosas competencias que se suman a las que recibe como jefe de los ejércitos y centro de la vida del reino. Es probable que la tendencia al centralismo fuera constante, en la medida en que las circunstancias lo permitían. Aparece con toda claridad en vísperas del derrumbamiento del reino de Judá con la reforma de Josías (622), centralizadora en todos los niveles. Cristaliza en algunos textos de Deuteronomio que disponen el estatuto y las competencias de los «jueces», establecidos en las diferentes ciudades y sobre todo en Jerusalén (Dt 16,18; 19,16-21; 21,1; 25,1-3). No obstante, hay que destacar que estos textos asocian a los jueces, los sacerdotes y los ancianos en el papel judicial.

Una prueba arqueológica importante ilumina la situación en la época de Josías, en el siglo VII. Un *óstracon* encontrado al sur de la actual Tel Aviv refiere una denuncia presentada por un campesino ante el oficial militar responsable de la región. Así pues, el «jefe» (militar) ejerce también responsabilidades judiciales.

Los ancianos
Generalmente se traduce el hebreo *zaqen* por «anciano». El término aparece en el Antiguo Testamento con el sentido de «persona entrada en años», pero en muchos casos tiene un alcance particular. En efecto, el plural designa un grupo con perfiles difíciles de establecer, pero que, sin embargo, tuvo un papel social importante. Esto no tiene nada de extraño porque se encuentran equivalentes semánticos con funciones semejantes en el conjunto de las civilizaciones del antiguo Oriente, excepto en Egipto. «Los ancianos» designan a los responsables o las cabezas visibles de una comunidad constituida como tal, urbana, aldeana, clánica o tribal. Evidentemente, su existencia y función son muy anteriores a la monarquía. Cualquiera que sea la fecha de la redacción de determinados textos, resulta claro que ellos representan a menudo a los responsables políticos de las ciudades (1 S 11,3; véase 16,4). No sería extraño que los «ancianos de Yabés de Galaad» desempeñaran un papel decisivo en la designación de Saúl como rey, solidarizándose así con la alegría del pueblo liberado por el benjaminita. Así mismo, los «ancianos» tuvieron la iniciativa de pedir ayuda a Jefté y de nombrarlo jefe para resistir a los amonitas (Jc 11,5-11).

Sea lo que fuere de la piedad y la honestidad de David, es cierto que los cálculos políticos no estuvieron ausentes en los regalos sucesivos que envió a los ancianos* de Judá cuando trabajaba como mercenario para los filisteos, pues de hecho se estaba preparando su porvenir (1 S 30,26). La estrategia dará su fruto porque algún tiempo más tarde se instala en Hebrón y sus alrededores, el corazón de Judá. Ciertamente, en 2 S 2,4 se afirma: «Llegaron los hombres de Judá, y ungieron allí a David como rey sobre la casa de Judá». Pero la expresión «hombres de» es con frecuencia sinónimo de «ancianos de...» (Jc 8,4-7.13-16). Por ello, algún tiempo después, se presenta a los ancianos de Israel ofreciendo a David la corona sobre las tribus del Norte, instaurando así un régimen de unión personal que perdurará hasta la muerte de Salomón. 2 S 5,1 afirma: «Vinieron todas las tribus de Israel donde David a Hebrón...», y en el versículo 3: «Vinieron, pues, todos los ancianos de Israel donde el rey, a Hebrón... y ungieron a David como rey de Israel». Los ancianos representan el poder político del pueblo.

Los textos referentes a la historia de la monarquía mencionan varias veces a los ancianos. Así, a la muerte de Salomón, su hijo Roboán consulta a los ancianos a propósito de las reclamaciones del pueblo (1 R 12,6-8). Jehú les envía cartas, al igual que a otros jefes (2 R 10,1.6). Jezabel los compromete en el proceso inicuo contra Nabot (1 R 21,8.11), lo cual muestra que habían conservado un cierto

poder judicial. Se puede sacar la misma conclusión del célebre proceso de Jeremías (Jr 26,10-19); aunque sea difícil pronunciarse sobre la historicidad de la intervención de los ancianos, para el redactor está claro que tuvieron un papel judicial. Finalmente aparecen en el recinto del Templo de Jerusalén practicando la idolatría (Ez 8,7-13).

Es indudable que la monarquía redujo la autoridad y el poder de los ancianos. Pero su influencia y su fuerza se mantuvieron durante el periodo monárquico. Una institución tan profundamente anclada en la sociedad no desaparece de la noche a la mañana. Basta con observar las dificultades que encuentran algunos Estados modernos para borrar instituciones consuetudinarias en sus sociedades. Nosotros tenemos la prueba en el resurgimiento de los ancianos en el momento del destierro. Aparecen en Babilonia consultando a Ezequiel (8,1; 14,1; 20,1) o en el caso de los matrimonios mixtos en tiempos de Esdras (Esd 10,8).

Los sabios y los consejeros

A veces se tiene la impresión de que «sabios y consejeros» son términos equivalentes (Is 19,11-12), pero resulta claro que, si bien todo consejero debe ser obligatoriamente «sabio», no todos los sabios son necesariamente consejeros designados por el rey. En las antiguas colecciones del libro de los Proverbios se encuentran afirmaciones clásicas sobre el vínculo entre sabiduría y política: «Donde hay desgobierno, el pueblo se hunde, abundancia de consejeros trae la salvación» (Pr 11,14) o su equivalente: «Pues la guerra se gana con estrategia y la victoria con muchos consejeros» (Pr 24,6; véase 15,22). Esto muestra que los sabios conciben la existencia entre ellos de un grupo especializado, los consejeros políticos.

Así pues, no es sorprendente encontrar en las páginas del Antiguo Testamento personajes calificados como «consejeros». En la historia de la revuelta de Absalón hay un episodio muy célebre. Ajitófel, consejero oficial del rey David, cambia de bando y se pone al servicio de Absalón, el hijo de David que se ha rebelado. El rey y sus siervos tienen miedo de la eficacia temible del consejo de Ajitófel y traman una estratagema para oponerse a ella (2 S 15,12-37; 16,15–17,23). La presencia de los consejeros es abundante en los libros de las Crónicas donde un tío de David ocupa esta función, junto a Ajitófel y sus sucesores (1 Cro 27,32). Atalía desempeña este papel en la corte de su hijo, junto con otras personas de las que no se precisa nada más (2 Cro 22,3-4). 2 Cro 25,16-17 supone la dimensión oficial de este cargo en la corte del rey.

Esta situación aparece también claramente en otras cortes. Esd 7,28 y 8,25 mencionan explícitamente a los consejeros de la corte

persa como funcionarios, al lado de los ministros y otros funcionarios. Isaías constituye un punto de paso obligado y un testimonio único a este respecto. Por un lado, habla de los consejeros del faraón (Is 19,11). Por otro, en 8,23–9,6, un texto muy impregnado de ideología real, uno de los títulos del rey es justamente «consejero maravilloso». Is 3,2-3 da una lista de profesionales de la corte cuya desaparición, según el profeta, ha sido decidida por Dios. Pero en Is 1,21-26 promete la restauración de la Jerusalén prostituida* y corrompida: «Voy a volver a tus jueces como eran al principio, y a tus consejeros como antaño». Estos dos profesionales, citados juntos, no dejan ninguna duda sobre la existencia, durante la monarquía, de los consejeros políticos del rey como función específica.

El libro de los Proverbios

Como otras obras sapienciales del Antiguo Testamento, el libro de los Proverbios es atribuido por su título al rey Salomón, según un procedimiento clásico. Salomón, que pasó a la posteridad como el sabio por excelencia, se convierte en el patrón de la sabiduría y se le atribuyen obras posteriores que buscan renombre. Es imposible atribuirle con un mínimo de racionalidad el hebreo del libro de Qohélet (siglo III) o el griego de la Sabiduría de Salomón (siglo I a.C.). Sin embargo, no se excluye que, en el caso del libro de los Proverbios, sea posible la proximidad con Salomón. El libro contiene muchas partes bastante diferentes. Incluye sentencias atribuidas explícitamente a sabios extranjeros (Pr 30,1–31,9) y otros elementos tomados muy probablemente de la antigua sabiduría egipcia de Amenemope (22,27–23,14).

La redacción y el estado final de Pr 1–9, donde algunos elementos podrían ser antiguos, son francamente postexílicas. En 10,1 se lee: «Proverbios de Salomón». Y en 25,1: «Otros proverbios de Salomón, recopilados por los hombres de Ezequías, rey de Judá» (Pr 25,1). En los dos bloques se recogen colecciones de proverbios «sin fecha», que podrían situarse en épocas muy variadas. Se admite con frecuencia, aunque las pruebas no sean dirimentes, que en el reino de Ezequías hubo una gran actividad política e intelectual. Pr 25,1 daría testimonio de ello y no hay razones para ponerlo en duda. No hay que excluir en modo alguno que este trabajo de compilación contenga proverbios de la época de Salomón, e incluso anteriores. Ciertamente en estas dos colecciones se encuentran algunos proverbios donde Dios ocupa un lugar importante. Pero no son la mayoría. La mayor parte de ellos tratan de la vida cotidiana en sus diferentes facetas, y aportan observaciones y consejos para tener éxito en la vida. Algunos están relacionados con la agricultura, otros con

la familia y sobre todo con la vida social y política. Y aunque la meta es siempre proponer el camino de la felicidad personal, la alteridad es un ingrediente esencial.

Aparta al malvado del rey y su trono se afianzará en la justicia. No presumas ante el rey, ni te coloques entre los grandes; porque es mejor que te inviten a subir, que ser humillado ante los nobles (Pr 25,5-7).

Un rey justo levanta a un país, el partidario de impuestos lo arruina. Rey que juzga con justicia a los débiles afirma su trono para siempre (Pr 29,4.14).

El rey

La coronación del rey

La Biblia no ha conservado un ritual preciso de coronación del rey. De hecho, los rituales conservados sobre todo en el Levítico son de redacción postexílica, época en la que la monarquía no ocupaba ningún puesto institucional en Jerusalén, a pesar de algunos inten-

DOCUMENTO

LOS ESCRIBAS Y EL REY

He aquí el comienzo de un célebre texto sumerio sobre las escuelas de escribas, las «casas de las tablillas». Es difícil poner en duda, aunque no haya pruebas arqueológicas, la existencia de tales escuelas junto al palacio real en Samaría o en Jerusalén.

– Aprendiz de escriba, ¿adónde has ido?
– He ido a la casa de las tablillas.
– ¿Qué has hecho en la casa de las tablillas?
– Leí en voz alta mi tablilla, me comí mi comida. Preparé mi nueva tablilla, la escribí, la acabé, y me dieron mis tablillas modelo; por la tarde, me trajeron mis tablillas de ejercicio. Al cerrarse la casa de las tablillas, me fui a mi casa. Entré en casa. Mi padre estaba sentado. Enseñé mis ejercicios a mi padre. Le recité mi tablilla; mi padre se alegró hasta el punto de que pude acercarme a él.

(Según traducción de Jean Lévêque)

Para este texto egipcio de la XV dinastía (1552-1317), titulado «Enseñanza dada por un hombre a su hijo», la sabiduría se encuentra en la fidelidad al rey; en ella está la garantía de la felicidad.

El rey es un dique de contención. Ha frenado a grandes y a vasallos.
A los que ama presta atención y cuida en su miseria. [...]
Él educa al ignorante en la sabiduría,
y quienes lo odiaron resultan ser como los que uno ama. [...]
Él hace llegar al que carecía (de medios) para llegar.
El pordiosero se hace poseedor de aldeas.
Él enseña al mudo a hablar, abre los oídos al sordo. [...]
Venera, pues, al rey del Alto Egipto, honra al rey del Bajo Egipto.
El que no tenía nombre se convertirá en un hombre venerado.

(Según traducción de Jean Lévêque)

tos en torno a Zorobabel que los profetas Ageo y Zacarías alimentaron con sus insistentes intervenciones a la vuelta del destierro. Por ello es comprensible que el ritual de coronación del rey no haya sido conservado en los textos, pues su uso ya no tenía razón de ser.

En cambio, se conservan dos relatos cuya trama narrativa es la entronización en Jerusalén de dos nuevos soberanos. El objetivo de estos textos no es contar la ceremonia, sino que ofrecen informaciones sobre ésta a propósito de dos acontecimientos precisos: el acceso sumamente agitado de Salomón al trono de David (1 R 1) y el fin de la usurpación de ese mismo trono por Atalía, con la coronación de Joás (2 R 11). A partir de estos relatos se puede reconstruir a grandes rasgos el ritual de coronación, con conclusiones más o menos seguras. Las diferentes ceremonias del ritual se celebran en dos lugares. En primer lugar, el santuario, donde se celebra el rito esencial: la unción con aceite.

En el caso de Salomón, la situación es singular porque el templo «nacional» de Jerusalén no había sido todavía construido y, en consecuencia, la ceremonia tiene lugar junto a la fuente de Guijón, en el flanco oriental de la colina sobre la que está construida la ciudad, allí donde se encontraba la Tienda que guardaba el Arca*. Siguiendo las órdenes explícitas de David, que precipita los acontecimientos para salir al paso del intento de toma de poder por otro hijo suyo, el sacerdote Sadoc tomó el «cuerno del aceite» en la Tienda y «ungió a Salomón» (1 R 1,32-40). Este rito capital lo realiza también el sacerdote Joadá sobre el joven Joás, pero esta vez en el recinto del Templo de Jerusalén (2 R 11,12).

Hay otro rito importante que tiene lugar también en el santuario: la imposición de las insignias. Esta expresión designa dos elementos diferentes. El primero, la imposición de la diadema (*nezer*), está claro: Saúl llevaba una diadema (2 S 1,10) y Zorobabel la tenía preparada (Za 6,9-15). Pero el segundo resulta misterioso: la entrega del *'edut* (2 R 11,12). Como este término está emparentado con la raíz «testimoniar», es probable que se trate de un documento escrito: el estatuto del rey, su título, sus funciones. Es preciso decir que este «*'edut*-testimonio», este estatuto, difícil de precisar en los textos bíblicos, tiene excelentes paralelos en los rituales de coronación egipcios y asirios. Este elemento del ritual no está presente en la consagración de Salomón, pero esta ausencia se explica fácilmente. Puesto que lo esencial del ritual (la unción y la aclamación) se ha indicado y se ha cumplido, los otros elementos se dan por supuestos. ¿Cómo imaginar a Salomón sin diadema si Saúl la tuvo?

En los dos relatos se menciona la aclamación popular, que tiene lugar después de la unción y muestra que la elección es en primer lugar la de la divinidad, porque la unción aparece como el signo de esta elección. En los casos de Saúl y David, ambos fundadores de dinastía, las cosas son más complejas. Esta aclamación tiene también su paralelo estricto en los rituales egipcio y asirio.

Una vez terminados los ritos en el santuario, se pasa al palacio, donde tienen lugar otros dos ritos: el nuevo rey se sienta en el trono real y los dignatarios y los funcionarios del reino acuden a rendirle homenaje (1 R 1,35.47; 2 R 11,17-20), que es un signo de reconocimiento y sumisión. El papel del sacerdote parece principal e indiscutible, como en los rituales egipcio y asirio, aun cuando el oficio no sea idéntico en todos los casos. Dado que la unción es el rito esencial en la coronación del rey en Judá, es el sacerdote el que la realiza: Sadoc en el caso de Salomón, Joadá en el de Joás. El papel del pueblo y de los altos dignatarios es también claro y fácil de comprender.

En cambio, existen dudas acerca de la entrega del *'edut*, el estatuto del rey. ¿Quién da al rey el texto que contiene su título y sus funciones? David menciona al profeta Natán como una de las personas que tienen que participar en la coronación de Salomón. Pero no se sabe lo que hace. En el caso de Joás no se menciona a ningún profeta. Sin embargo, otros indicios dan a entender que un profeta designado oficialmente por el rey podía desempeñar el papel de pregonero del *'edut*. Porque ciertamente este documento tenía que ser proclamado en esta circunstancia solemne como sucede, una vez más, en los rituales egipcio y asirio y también, de una manera más general, en toda nueva toma de poder.

La ideología real

La monarquía aparece en la documentación disponible como una de las instituciones clave del conjunto del antiguo Oriente Próximo. Es cierto que entre las primeras dinastías sumerias o egipcias y las monarquías helenísticas hay más de una diferencia. Pero los elementos constitutivos de la institución son reconocibles hasta nuestros días en los diferentes tipos de monarquías absolutas. Las dos sociedades monárquicas que desempeñaron un papel de referencia importante para Israel fueron, sin duda, Egipto y Mesopotamia. El mundo hitita parece más lejano y lo que se sabe de las pequeñas monarquías más cercanas a Israel, como Moab, Ugarit y otras, muestra que funcionaban según los mismos esquemas que las grandes potencias.

Se suele resumir con cinco características esenciales la ideología real. Estos cinco elementos no son objeto de tratados sistemáticos y completos, sino que se deducen de textos de todas las clases hasta nuestros días. La diferencia entre la ideología real y las figuras históricas de los reyes no debería extrañar a nadie.

1. El rey es ***hijo de Dios***; es una filiación por adopción. El vocabulario de filiación sirve en estas civilizaciones antiguas para expresar una relación singular. El rey se hace «hijo» cuando toma posesión de su cargo: «(El SEÑOR) me ha dicho: "Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado"» (Sal 2,7). El rey es el elegido de Dios –o de los dioses– para ejercer la realeza. Por su función es el lugarteniente de la divinidad en la tierra y por este título va a ejercer las funciones de su cargo. Esto quiere decir que la piedad del rey, su relación con los dioses, es ejemplar por naturaleza. Y se manifiesta, entre otras cosas, en el cuidado de los santuarios y la solicitud activa por el culto que se da a las divinidades. David, naturalmente, se preocupa por construir un templo al Dios nacional, tarea que su hijo Salomón llevará a término (2 S 7 y 1 R 6–8).

En Egipto las cosas son diferentes. Entre el faraón y los dioses hay algo más que una filiación por adopción. Se trata de una filiación verdaderamente psíquica. Ramsés III se aplica una estela de su predecesor en la que se puede leer: «Yo [el dios Ptah] soy tu padre; yo te he engendrado, aunque tu cuerpo entero es de los dioses; porque he tomado la forma del Carnero, señor de Mendes, y me he unido a tu augusta Madre a fin de traer al mundo tu forma como monarca, porque yo sabía que tú eras mi campeón para cumplir las buenas acciones para mi *ka* [energía vital]». Esta concepción de la realeza se encarnaba en lo que los egiptólogos llamaban la liturgia del misterio del nacimiento divino, celebrada probablemente cada año.

En estas condiciones nadie se extrañará de que el rey haya sido considerado el verdadero sacerdote y de que los servidores de los santuarios no sean más que sus representantes en la liturgia. En Israel, el rey era también el señor del culto: su fundador y su reformador. Salomón construyó el Templo sobre un terreno comprado por su padre (2 Crónicas 3,1) y Ajaz cambia la disposición del altar y otros elementos imitando los modelos asirios vistos en Damasco (2 R 16,10-18).

2. El rey es ***sabio y justo***. Como se ha dicho a propósito de la sabiduría y del ejercicio de la justicia, la divinidad colma al rey, su hijo, de sabiduría y del arte de dirigir, para que sea capaz de gobernar a su pueblo. Es verdad que, en los textos bíblicos, no se habla de la sabiduría de ninguno de los soberanos mencionados, excepto a propósito de Salomón y una mención de David (2 S 14,20). Pero hay una

reivindicación de identidad permanente en las estelas, los anales reales, los códigos legislativos y otros documentos procedentes de las cortes del antiguo Oriente. Raras son las inscripciones reales que no mencionan explícitamente la sabiduría del rey. La riqueza del vocabulario utilizado para describir las cualidades regias en este ámbito es verdaderamente deslumbrante.

3. El rey es ***jefe de los ejércitos***. En el momento de la instauración de la monarquía, los ancianos de Israel reiteran su petición a Samuel que les da un rey a regañadientes: «¡No! Tendremos un rey [...]. Nuestro rey nos juzgará, irá al frente de nosotros y combatirá nuestros combates» (1 S 8,19-20). La relación especial que une al rey con la divinidad le da la fuerza necesaria para entablar el combate, lo cual se afirma explícitamente una vez más en Sal 2,8-9: «Te daré en herencia las naciones [...], los machacarás con cetro de hierro, los pulverizarás como vasija de barro». Basta con leer los textos conmemorativos de esta o aquella batalla de los faraones o de los reyes asirios o babilónicos para advertir el papel guerrero del rey y su fuerza invencible, porque es divina. Por ejemplo, en una inscripción de Tutmosis III (1490-1436) en Karnak: «Su Majestad avanza, sobre su carro de electro, tocado con sus ornamentos de combate, como Horus, el del brazo poderoso... mientras su padre Amón fortalece sus brazos... Su Majestad está en el centro, Amón le asegura la protección mágica de su cuerpo en el combate y la fuerza de Seth recorre sus miembros».

4. El rey, jefe militar, es también «***príncipe de la paz***». Es el título dado por Isaías al rey anhelado y esperado, que refleja, con toda sencillez, la ideología real. Porque la guerra no es más que una forma de defender a su pueblo, para conseguir la paz, naturalmente. Y esta paz (*šalom*) es un concepto mucho más amplio que la simple ausencia de guerra. De alguna manera es sinónimo de felicidad. El bienestar del pueblo es, en efecto, la meta última de la acción del rey. Esta armonía del bienestar es el resultado tanto de la ausencia de guerra como del ejercicio de la justicia, pues todo ello hace posible la regularidad de las estaciones y de las cosechas, la abundancia de los alimentos. El Salmo 72 describe tranquilamente este panorama idílico de un pueblo feliz que goza de *šalom*, paz y prosperidad, gracias a la acción de un rey sabio y justo. Esta misión del rey de conseguir la paz y la felicidad de su pueblo se traduce a menudo con los títulos de «padre» o «pastor» que los soberanos se atribuyen de buena gana. Es también lo que hace Isaías al referirse a Eliaquín, futuro primer ministro de Jerusalén: «será él un padre para los habitantes de Jerusalén» (Is 22,21).

5. El rey pretende gozar de la ***soberanía universal***: esto es lo que muestran con insistencia sus títulos, tanto en Mesopotamia como en

Egipto. Este último elemento de la ideología real se puede comprender, históricamente, en algunos soberanos conquistadores. En Israel este título muestra el «lenguaje de la corte». Éste es el caso, una vez más, de los Salmos 2 y 72. Pero no es una exageración decir que el soberano encarna a su pueblo ante las demás naciones y que a él le corresponde representarlo en las múltiples relaciones con ellas. Esto se ve en el episodio programático de la visita de la reina de Sabá a Salomón, encuentro cuya historicidad es muy improbable.

La reina madre, la esposa y el harén

Cada una de estas tres figuras tiene su papel y su importancia en el palacio. Salvo en los pocos casos en que los monarcas son elegidos –cuyas monarquías tienden a hacerse hereditarias–, la madre y la esposa del rey ocupan un lugar preferente. Esto se comprende fácilmente si se tiene en cuenta la importancia de la dinastía como elemento constitutivo de la monarquía. Quien dice dinastía piensa en el heredero y, por tanto, en la esposa y la madre. En las informaciones de los libros de los Reyes sobre los soberanos de Judá, se cita casi siempre el nombre de la reina madre, no el de la reina o esposa; esto pone de manifiesto su importancia. No sucede lo mismo con los reyes de Israel, debido, sin lugar a dudas, a una elección política de los redactores judíos de los libros de los Reyes. La madre del rey tiene un título oficial: la *guebirah*. El rey Asá priva a su madre de este título, por causa de su idolatría (1 R 15,13). Cuando el rey Jeconías tiene que ir desterrado a Babilonia, lo acompaña su madre (Jr 29,2). Es cierto que la reina madre podía desempeñar un papel importante, sobre todo si, como en el caso de Salomón, tuvo un papel decisivo en la toma de poder de su hijo (1 R 1–2).

El harén real formaba parte de la corte. No se conocen intrigas del harén que tuvieran repercusiones en la vida de los dos reinos. Es verdad que en la historia de los reinos aparecen algunas reinas con fuerte personalidad: sobre todo Jezabel, originaria de Sidón, que se convierte en esposa de Ajab, rey de Samaría, así como su hija Atalía, casada con Jorán, rey de Judá, en el siglo IX. Este caso ilustra el hecho de que el matrimonio del rey con una princesa extranjera servía, como siempre, para establecer lazos políticos. David y Salomón emplearon esta estrategia política (2 S 3,3; 1 R 3,1; 11,1).

Tocar a una de las concubinas del rey puede ser una manera indirecta pero clara de anunciar la pretensión al trono. Abner tiene relaciones con una concubina de Saúl, e Isbóset, hijo del rey, se lo reprocha. Pero Isbóset no puede hacer nada sin Abner, sin el cual no existe: «le tenía miedo», dice el narrador (2 S 3,6-11). En cambio, Adonías, hermanastro de Salomón, cuyo intento de hacerse con el

poder había fracasado, pretende tener para él a la última concubina de David, Abisag. Es la ocasión que Salomón esperaba para eliminar a su rival (1 R 2,12-25). Absalón, que se ha rebelado contra su padre y quiere el trono, «se acerca» a las concubinas del harén de su padre huido, indicando así que él es, en adelante, el rey (2 S 16,21-22). En efecto, algunos textos del principio de la monarquía muestran que el harén se convierte en «propiedad» del nuevo rey (2 S 12,8).

J. As.

Los sacerdotes y el culto en tiempos de los reyes

Después de la primera gran institución que reguló la vida de Israel, la de los sabios y el rey, la segunda es la de los sacerdotes. Cada día, pero sobre todo en las fiestas, aseguraban el culto al Dios nacional en los diversos santuarios de los reinos de Israel y de Judá. Presentaremos primero al grupo de los sacerdotes y los levitas, cuya historia compleja sigue siendo bastante mal conocida, antes de ver cuáles eran sus funciones precisas en los santuarios.

Sacerdotes y levitas antes del destierro

El sacerdote es una persona consagrada al servicio de Dios para cumplir acciones sagradas, en tiempos determinados, en el lugar consagrado a la divinidad que es el santuario. Al término de una evolución cuyos perfiles no son fáciles de determinar, el sacerdote tenía que ser elegido obligatoriamente en la tribu* de Leví. Según la opinión general, sacerdotes y levitas son idénticos en el Deuteronomio. Aquí se lee la primera afirmación clara de que todos los sacerdotes tienen que ser levitas y todos los levitas tienen derecho a ejercer funciones sacerdotales. La ley, menos preocupada por la jerarquía sacerdotal, defiende la igualdad de derechos de todos los levitas (Dt 18,1-8). Ahora bien, hace mucho tiempo que el Deuteronomio es vinculado con la reforma religiosa emprendida por el rey Josías en 622. La vuelta al Señor implicaba la abolición de los santuarios locales, manchados de paganismo, y la concentración del culto en un lugar único. Aun cuando el lugar elegido por el Señor no es expresamente nombrado por el Deuteronomio (Dt 12,5), la reforma dejó el Templo de Jerusalén como único santuario legítimo. Precisar el impacto real de la reforma de Josías en la evolución del sacerdocio supone poner en perspectiva las diversas etapas de la redacción del Deuteronomio y de la Historia* deuteronomista que él inspiró, desde el libro de Josué hasta el de los Reyes.

Los sacerdotes

Los relatos relativos a los santuarios empleados antes de la monarquía, como los de Dan (Jc 17–18) y Siló (1 S 1–3), proporcionan algunas informaciones sobre los primeros sacerdocios. Según algunas afirmaciones redaccionales, el sacerdocio de Dan se remonta a Moisés (Jc 18,30) y el de Betel a Aarón (Jc 20,27-28). Instalado en su función por un rito preciso, que consiste en «llenar la mano» para el rito de ofrenda, el sacerdote recibe un salario de quien lo emplea (Jc 17,10-12). El «derecho de los sacerdotes» les permitía vivir de las porciones retiradas en los sacrificios* (1 S 2,13). No obstante, el papel del sacerdote no está aún bien precisado: por ejemplo, es el padre de Samuel el que ofrece el sacrificio y distribuye a su familia las porciones que le corresponden para la comida ritual (1 S 1,4-9). La función mejor atestiguada del sacerdote consiste en responder a las consultas de los fieles por los oráculos. Para ello utiliza un objeto cultural: el *'efod*, una especie de bolso que lleva sobre el pecho y con el que echa a suertes, sacando uno de los dos objetos de forma idéntica, pero de color diferente llamados *'urim* y *tummim*; como se ve, este procedimiento es análogo a nuestro «cara o cruz» (véase 1 S 14,38-42, con la adición del texto griego en el v. 41; 30,7-8).

David toma dos sacerdotes a su servicio: Abiatar y Sadoc. Descendiente del sacerdote Elí (el amo de Samuel), Abiatar es el heredero de las tradiciones de Siló que albergaba el Arca* del Señor. Pero el origen de Sadoc sigue siendo misterioso. Con frecuencia se ha visto en él a un jebuseo, un habitante originario de Jerusalén antes de ser conquistada por David, pero no es imposible que estuviera ligado al santuario de Hebrón y su origen levítico no está totalmente excluido. Al comienzo del reinado de Salomón la exclusión de Abiatar en favor de Sadoc cumple el oráculo* profético que condenaba al sacerdocio de Siló (1 R 2,26-27; véase 1 S 2,27-36). Es probable que el redactor deuteronomista pensara en Sadoc cuando anunció la llegada de un «sacerdote fiel» y la edificación para él de una «casa estable» (1 S 2,35). El sacerdocio de Jerusalén quedará en adelante reservado a la familia de Sadoc; las fuentes son muy claras, al menos a partir de Ezequías (en torno a 700).

El sacerdocio de Jerusalén es el más conocido. En las listas administrativas, los sacerdotes aparecen entre los funcionarios del reino (2 S 8,15-18). Sólo el rey está marcado por la unción y él es el mediador entre Dios y el pueblo. Como primer responsable del Templo, puede oficiar si llega el caso. Así, en la Dedicación, la consagración del Templo, Salomón bendice al pueblo (1 R 8,54-61) y ofrece los sacrificios (1 R 8,62-66). El sacerdote aparece siempre estrechamente ligado al rey y es, por así decirlo, su delegado permanente para el

culto. El sacerdote Joadá, en particular, desempeña un papel decisivo en la caída de Atalía y el acceso al trono del joven Joás, que había permanecido oculto varios años en el Templo (2 R 11). En tiempos de Josías, los sacerdotes participaron activamente en el descubrimiento del libro de la Ley y en la reforma (2 R 22–23). La presencia del segundo de los sacerdotes y de los encargados del umbral al lado del «sumo sacerdote» es prueba de la existencia de una cierta jerarquía sacerdotal (2 R 23,4).

La supremacía del Templo de Jerusalén, santuario de la dinastía davídica, se fue afirmando progresivamente. Los santuarios locales se veían fácilmente contaminados por prácticas paganas y sus sacerdocios fueron vivamente criticados por los profetas (Os 4,4-10). También tuvieron que sufrir invasiones. El santuario de Dan, por ejemplo, desapareció en 734. La caída del reino del Norte en 722 reforzó la posición de Judá y de Jerusalén. La reforma de Josías en 622 aceleró este movimiento. El destierro modificará profundamente las circunstancias y el sacerdocio que se reconstituirá a la vuelta tendrá otro carácter.

Los levitas

Aun cuando los libros de Samuel y de los Reyes contienen las mejores informaciones sobre el sacerdocio antiguo, sólo hablan en tres ocasiones de los levitas, siempre en relación con el Arca* y los objetos cultuales (1 S 6,15; 2 S 15,24; 1 R 8,4). Parece que no tienen interés en la ascendencia levítica de los sacerdotes. Es en las tradiciones relativas a la fundación del santuario de Dan donde se da preferencia a un levita para el ejercicio de las funciones sacerdotales (Jc 17–18).

Para la tradición bíblica, la tribu de Leví es una tribu sacerdotal separada para el servicio al Señor. Los levitas, que no recibieron territorio en Israel, están diseminados por el conjunto del país. La bendición de Jacob recuerda el carácter violento del antepasado Leví y la dispersión de la tribu (Gn 49,5-7; véase Gn 34). No se puede precisar el vínculo entre la tribu sacerdotal, puesta aparte de las otras, y la tribu secular de Leví, una entre las otras, si es que ésta ha existido.

Una breve observación, intercalada en el episodio del becerro de oro, muestra a los hijos de Leví colocados al lado de Moisés frente a Aarón y al pueblo descarriado (Ex 32,25-29). En su fidelidad inflexible al Señor no dudan en sacrificar incluso las relaciones familiares. También reciben la investidura que los consagra para el Señor, expresada por el gesto ritual de «llenar la mano» (v. 29). El texto muestra una cierta discriminación entre los hijos de Leví. Esta información, que no es necesariamente muy antigua, sirve de justificación y de fundamento a la elección de los levitas para las funciones sacerdotales.

La bendición de Moisés sobre Leví es claramente más positiva que la de Jacob (Dt 33,8-11). Recordando el celo de Leví conocido por el episodio del becerro de oro (v. 9; véase Ex 32,29), la sentencia enumera las funciones principales de la tribu. Su parte más antigua, que habla de Leví en singular, conserva su función oracular (Dt 33,8-9a). A continuación, el paso al plural exalta la fidelidad de los levitas a la alianza y nombra las dos funciones esenciales, a saber, la enseñanza y los sacrificios: «Pues guardan tu palabra, y tu alianza observan. Ellos enseñan tus normas a Jacob y tu Ley a Israel; ofrecen incienso en tu presencia, y perfecto sacrificio* en tu altar» (Dt 33,9b-10). Se sabe que la enseñanza de la Ley* corresponde a los sacerdotes (Jr 18,18). La fórmula empleada para el sacrificio es original; no tiene la precisión del vocabulario sacerdotal. El texto no proporciona ninguna indicación que permita establecer su fecha de composición y ésta no es fácil de precisar; pero no es seguro que sea preciso remontarlo hasta el siglo VIII.

Sacerdotes y levitas en el Deuteronomio

El Deuteronomio aborda la cuestión del sacerdocio en el contexto de las instituciones del pueblo de Dios (Dt 18,1-8) y en el marco de la ley de centralización del culto (Dt 12). Menciona también a los sacerdotes y a los levitas en otros pasajes del Código deuteronómico (Dt 12–26) y en las últimas partes del libro. La tarea resulta más ardua porque el libro pasó por varias ediciones sucesivas y su lenguaje relativo al sacerdocio no está unificado.

En la parte probablemente más antigua el Deuteronomio nombra por separado a los levitas y los sacerdotes. Una serie de textos encomienda el levita –muchas veces asociado a otras categorías desfavorecidas: el inmigrante, el huérfano, la viuda– a la benevolencia de sus hermanos israelitas. En esas ocasiones no se dice nada de sus funciones cultuales. Como no tiene parte ni herencia en Israel, el levita se encuentra en una situación precaria, agravada por las desgracias del tiempo y la centralización del culto (Dt 12,12; 14,29, etc.). Otros pasajes sólo hablan del sacerdote, sin ligarlo al levita. El sacerdote, guardián del santuario (Dt 26,3.4), interviene también en la administración de la justicia (Dt 17,12) y en la guerra* sagrada (Dt 20,2) [*véase* p. 169]. La ley del sacerdote (Dt 18,3-4; véase 1 S 2,13) se preocupa únicamente de fijar la parte que le corresponde de los sacrificios y de la ofrenda de las primicias*.

El versículo que sigue va más lejos al afirmar «su» elección entre todas las tribus de Israel (Dt 18,5). En el contexto inmediato se trata del sacerdote. Pero en la perspectiva de una redacción compleja podría tratarse también de Leví. Este versículo subraya las funciones principales del sacerdote: «para estar en presencia del SEÑOR, para

estar a su servicio y para dar la bendición en su nombre». Se une a un pasaje más tardío que aplica esta definición expresamente a toda la tribu de Leví (Dt 10,8).

Parece que la fórmula «los sacerdotes levíticos» (literalmente: «los sacerdotes los levitas», Dt 18,1) no pertenece a la redacción más antigua del Deuteronomio. Esta «fórmula de identificación» implicaría pura y simplemente la identificación de los sacerdotes y los levitas. La realidad debió ser más compleja y no es fácil decir cómo se repartían entre los levitas la función de enseñanza y la función sacrificial, y en qué medida participaron unos y otros en las dos funciones. Los documentos que asignan ciertas ciudades con sus pastos a los sacerdotes y a los levitas no dicen nada sobre sus funciones (Jos 21). Abiatar, después de ser excluido del sacerdocio en beneficio de Sadoc, residió en una ciudad levítica (1 R 2,26-27). Muchos pasajes mezclan esta expresión con otras denominaciones (Dt 17,9-13; 27,9-14). Las expresiones más tardías «hijo de Leví» o «tribu de Leví» expresan también la reivindicación de un estatuto levítico para los sacerdotes. Esta cuestión fue clave a partir del final del destierro. La justificación teológica de la situación particular de la tribu se da, por último, en 18,2: «[Esta tribu] no tendrá heredad entre sus hermanos; el SEÑOR es su heredad».

La última disposición de la ley reconoce al levita que oficia en el santuario el derecho a percibir la misma parte que sus hermanos levitas (Dt 18,6-8). Algunos estudiosos se han basado en 2 R 23,9 para afirmar que los sacerdotes de Jerusalén se negaron a aplicar esta ley. No obstante, el texto habla de los sacerdotes de los lugares altos (los santuarios paganos) y no de los levitas, y la relación entre los dos textos no es evidente.

La reforma de Josías, en 622, consagró un movimiento iniciado desde hacía mucho tiempo y que tendía a reservar a la tribu de Leví las funciones sacerdotales. El Deuteronomio, en sus diversas ediciones, muestra cómo tomó cuerpo el proyecto. En el momento del destierro, el origen levítico del sacerdocio será un dato adquirido irreversible.

J. AU.

El culto

Durante el siglo XX la religión se convirtió en Occidente en un asunto cada vez más individual, por no decir exclusivamente individualista. Por el contrario, la religión en el Oriente Próximo de hace dos o tres mil años era un asunto esencialmente comunitario, como ponen de manifiesto muchos textos. Tenemos, pues, que hacer caso

omiso de nuestras ideas preestablecidas sobre lo que es hoy la religión, y abrir los ojos al fenómeno religioso del Israel bíblico.

El culto no era prioritariamente una cuestión de comunión personal entre un ser humano y su Dios, sino de relación colectiva entre un pueblo y su Dios: el Dios que afirmaba haber establecido una alianza* particular con este pueblo. Naturalmente, esta alianza implicaba una actitud moral y religiosa personal de cada miembro del pueblo, pero siempre en el marco global de la comunidad. Uno de los elementos característicos de esta religión es la presencia de un clero bien estructurado que cumple la función de intermediario indispensable entre el pueblo y Dios [*véase* p. 267]. Las tres grandes dimensiones de la vida religiosa del pueblo de Israel conciernen a los lugares (los santuarios), los tiempos (las fiestas) y los gestos (los sacrificios).

Los santuarios

El Dios de Israel, aun cuando no debe ser representado físicamente (Ex 20,4-6), no por ello está menos presente en medio de su pueblo y esta presencia se manifiesta en ciertos lugares. La tradición deuteronómica (a partir de finales del siglo VII) insiste en la unicidad del santuario, edificado en Jerusalén, capital de Israel antes de la división en dos reinos. Es el templo de Salomón, descrito detalladamente en 1 R 6–7 (y 2 Cro 3–4; véase el plano de la página 571). Comprendía dos partes principales: el *hekal*, generalmente llamado «el Santo» o «el lugar santo», donde se encontraba, entre otras cosas, el altar del incienso, y donde sólo los sacerdotes tenían derecho a entrar, y el *debir*, el «Santo de los Santos» o «el lugar muy santo», donde se conservaba el arca* de la alianza y en el que sólo entraba el sumo sacerdote una vez al año. Delante de este edificio se encontraba el altar de los sacrificios. El santuario propiamente dicho no era, por tanto, un lugar en el que se reunían los fieles, sino un signo de la presencia de Dios en medio de su pueblo. Los fieles podían acercarse para ofrecer sacrificios sobre el altar exterior, pero no podían entrar nunca en el santuario.

Esta unicidad del templo es un principio teórico, porque los libros de Samuel y de los Reyes mencionan, en épocas anteriores, otros lugares sagrados, como Guilgal (1 S 11,15), Siló (1 S 1), Mispá de Benjamín (1 S 7,5-12), Gabaón (1 R 3,4), Betel y Dan (1 R 12,26-33). Hablan también, en numerosas ocasiones, de los «lugares altos» (1 R 14,23; 15,14; etc.), que eran probablemente antiguos lugares de culto cananeos convertidos en santuarios de Yahvé por los israelitas. A reyes como Ezequías, hacia 700 (2 R 18,4), y Josías, después de 622 (2 R 23,8), les resultó difícil intentar suprimirlos.

El relato de la consagración del templo cuenta que Salomón hizo subir el arca de la alianza y la Tienda del Encuentro (1 R 8,4). Pero es históricamente poco probable que la tienda que albergó el arca de la alianza durante el Éxodo, hacia 1200, pudiera subsistir hasta los tiempos de Salomón. En cualquier caso, según el relato de 2 S 6,17, parece que la tienda que David había hecho erigir para albergar el arca de la alianza no fue la Tienda del Encuentro del desierto. Por lo que respecta al templo cuyo plano recibió Ezequiel en una visión (Ez 40–48), no existió jamás.

Tras la destrucción del templo de Salomón por las tropas babilónicas en 587 (2 R 25,9), el segundo templo fue edificado por los judíos que habían regresado del destierro, entre 520 y 515 [*véase* p. 340], y después profundamente transformado por Herodes el Grande (tercer templo), entre 20 y 10 a.C. [*véase* p. 426]. Este último edificio fue destruido por el ejército romano de Tito en el año 70 d.C.

Las fiestas

La comunidad de Israel se reúne en ciertos momentos precisos en torno al santuario para expresar a Dios su agradecimiento con ocasión de determinadas fiestas. Tres fiestas principales estaban caracterizadas por una peregrinación importante a Jerusalén.

– *La fiesta de la Pascua** (*Pesaḥ*) *y de los Ázimos* (o Panes sin levadura, *Maṣṣot*) (Ex 12; Lv 23,5-8; Dt 16,1-8) conmemora al principio de la primavera la liberación del pueblo de Israel reducido a la esclavitud en Egipto.

– *La fiesta de la Siega* (Ex 23,16), llamada también fiesta de las Semanas (*Šabu'ot*) (Ex 34,22; Lv 23,15-21; Dt 16,9-12) y después fiesta de Pentecostés (Hch 2,1), recuerda, cincuenta días después de la Pascua, la alianza de Dios con Israel concluida en el Sinaí y marcada por el don de la Ley.

– *La fiesta de la Cosecha* (Ex 23,16), también llamada fiesta de las Tiendas (*Sukkot*) (Lv 23,34-36.39-43; Dt 16,13-15), permite a Israel, en otoño, revivir a su manera la travesía del desierto, entre la salida de Egipto y la entrada en el país prometido.

Estas tres fiestas eran al principio fiestas agrarias: de ganaderos en el caso de la pascua y de cultivadores en el caso de los Ázimos, la Siega y la Cosecha. Los judíos las «historizaron» uniéndolas estrechamente a acontecimientos clave del Éxodo.

La más reciente de las cuatro listas que acabamos de mencionar, la de Lv 23, señala otras dos fiestas importantes del calendario israelita, aunque no exigen un desplazamiento al santuario central.

– Un «día de recuerdo y de aclamación» (Lv 23,24-25) se celebraba el primer día del séptimo mes. Corresponde de hecho a la celebración del *Año Nuevo* (*Roš Hašanah*) según el antiguo calendario israelita, en el que el año comenzaba en otoño (como sucede también en el calendario litúrgico judío). Bajo la influencia de los babilonios Israel adoptó, en el siglo VI, un calendario en el que el año comenzaba en primavera. En una época antigua, el principio de cada mes del año estaba marcado por una celebración particular, la «neomenia» o «luna nueva» (véase 1 S 20,24-34), pero al parecer la del séptimo mes del año de primavera quedó como la más importante, porque correspondía al antiguo primer mes y, por tanto, al comienzo del año otoñal.

– El *día de las Expiaciones** o día del gran Perdón (*Yom hakippurim* o *Yom Kippur*) (Lv 23,27-32; Lv 16) es la ocasión, poco después del comienzo del año otoñal, para implorar el perdón de Dios por las faltas cometidas por inadvertencia y por las impurezas contraídas por las necesidades de la vida cotidiana.

Más tarde aparecerán otras tres fiestas más recientes, a saber, la «fiesta de las Suertes» (*Purim*, *véase* p. 384), la conmemoración del «9 del mes de *ab*» (*Tišaʿ beab*) y la fiesta de la «Dedicación» (*Ḥannukah*) [*véase* p. 381]. Por último, es interesante notar que la lista de las fiestas de Lv 23 comienza por la mención del sábado*, que de esta manera es más o menos asimilado a las grandes fiestas de Israel [*véase* p. 436].

Los sacrificios

Los capítulos 28–29 de Números describen sumariamente el ritual sacrificial ligado a cada día del año, ya se trate de días ordinarios, de sábados, de neomenias o de días de fiestas. En efecto, el sacrificio es el gesto fundamental que permite al pueblo manifestar su comunión con su Dios. Desde la institución del sacerdocio, los sacerdotes y los levitas son los intermediarios indispensables de esta relación. Son esencialmente los sacerdotes los que presentan los sacrificios y las ofrendas* vegetales sobre el altar.

El ritual preveía para cada día un cierto número de sacrificios ofrecidos bien por la mañana, bien al final de la tarde. A estos sacrificios, oficiales y comunitarios, se añadían los sacrificios privados, ofrecidos por particulares, por diversas razones; estos sacrificios eran presentados también por los sacerdotes.

Los sacrificios israelitas pertenecen fundamentalmente a uno de los tres grupos siguientes:

1. El grupo del *don* (holocausto*, Lv 1; oblación, u ofrenda vegetal, Lv 2): se trata de un regalo total y gratuito hecho a Dios, como signo de reconocimiento.

2. El grupo de la *comunión* (sacrificio de comunión, Lv 3): la carne del animal ofrecido es distribuida entre Dios, los sacerdotes y los oferentes. La parte de estos últimos es consumida en una comida ritual.

3. El grupo de la *expiación* (sacrificio por el pecado, Lv 4,1–5,13; sacrificio de reparación, Lv 5,14-26): el oferente, una vez que ha tomado conciencia de su «pecado», es decir, de su estado de separación de Dios, trata de restaurar su relación con él por medio del sacrificio.

El sacrificio del cordero pascual (Ex 12) refleja probablemente una de las más antiguas formas de sacrificio en Israel, que data de una época en la que todavía no se distinguían claramente estos tres grupos mencionados. En efecto, presenta características de cada uno de los tres grupos.

La ofrenda del primogénito de un animal puro (Ex 13,2; 34,19; Lv 27,26), según un ritual próximo al del sacrificio de comunión, recuerda que, en la décima plaga de Egipto, Dios adquirió para sí todo primogénito en Israel, tanto de los seres humanos como de los animales. Pero como los primogénitos de los humanos y de los animales impuros no pueden ser ofrecidos en sacrificio, tienen que ser rescatados o reemplazados por un animal puro (Ex 34,20; Nm 18,15-17).

El sacrificio humano, algunas veces mencionado en el Antiguo Testamento (Gn 22; Jc 11,29-40; 1 R 16,34; etc.), es denunciado a menudo como contrario a la voluntad de Dios (Jr 7,30-31); teóricamente habría que incluirlo en el grupo del don.

El ritual de Lv 16 (el chivo para Azazel, o «chivo* emisario») ha sido clasificado en ocasiones entre los sacrificios del grupo de la expiación*; ciertamente es erróneo, ya que, en este caso, no hay sacrificio, no se da muerte ritual al animal.

En todo sistema sacrificial se corre un gran peligro, a saber, que el ser humano trate de presionar con sus ofrendas a la divinidad para obtener sus favores, por el procedimiento «te doy para que me des». Israel no resistió siempre a esta tentación, como muestran ciertas intervenciones de los profetas (Os 6,6, por ejemplo). El sacrificio es, debe ser y sólo puede ser la forma exterior y visible de la comunión interior con el Dios personal de la alianza. Es el apoyo de la actitud espiritual, tanto para la comunidad como para el individuo. Ésta es la enseñanza de todo el Salmo 50.

R. P.-C.

Los primeros profetas

Al lado de los sabios y de los sacerdotes, los profetas son los personajes más característicos de la religión de Israel. Personalidades como Amós, Oseas, Isaías, Jeremías, así como el medio profético que se desarrolló a su alrededor, son una de las fuentes de la revelación del Dios de Israel. Ahora bien, las religiones contemporáneas de Israel conocen también adivinos y videntes que afirman transmitir oráculos*, palabras inspiradas por la divinidad. Así pues, es necesario precisar cuál es la especificidad de los profetas bíblicos. A continuación presentaremos a los profetas siglo por siglo, para manifestar mejor la evolución del profetismo bíblico, vinculado a los acontecimientos históricos en los que a menudo estuvieron implicados:

- siglos X-IX: Elías y Eliseo: en el reino de Israel.
- siglo VIII: Amós y Oseas en Israel; Isaías y Miqueas en Judá.
- siglo VII: Nahum, Habacuc, Sofonías y Abdías en Judá.
- siglo VI: Jeremías (finales del siglo VII y principios del VI) y Ezequiel en Judá (y en el destierro).

Los profetas de los siglos X-IX

Debido a la importancia que tienen en la Biblia los profetas llamados «clásicos», la aproximación histórica al profetismo tiende a reservar su influencia a los dos siglos que van de Amós, hacia 750, al Segundo Isaías, al final del destierro, hacia 550-540. Pero el fenómeno del profetismo bíblico es mucho más amplio y más global. Los primeros profetas «escritores» (mejor dicho, aquellos cuyos oráculos fueron puestos por escrito) mencionan a sus predecesores; por ejemplo, Amós: «Suscité profetas entre vuestros hijos [...], pero vosotros conminasteis a los profetas, diciendo: "¡No profeticéis!"» (Am 2,11-12). Esta referencia no se remonta más allá de los comienzos de la monarquía; los libros de Josué y de los Jueces no mencionan a ningún profeta. Antes de relatar la llamada de Samuel, el narrador explica que «en aquel tiempo era rara la palabra del SEÑOR» (1 S 3,1).

El profetismo en los orígenes de Israel

Los primeros relatos bíblicos sobre los profetas se encuentran en los libros de Samuel. Estos libros tratan fundamentalmente dos grandes temas: por una parte, la conclusión de la «conquista» del país por David y, por otra, la instauración de la monarquía. En este contexto de guerra y de dinastía naciente surgen los profetas: Samuel (1 S 9), Gad (1 S 22,5), Natán (2 S 7) y después Ajías de Siló (1 R 11,29), Semaías (1 R 12,22), Jehú, hijo de Janani (1 R 16,7), Miqueas, hi-

jo de Yimlá (1 R 22) y, finalmente, Elías y Eliseo, héroes de numerosos relatos. También se hace mención de dos profetas anónimos en 1 R 13,11.

En estos primeros tiempos de la monarquía, el profetismo es multiforme. El profeta puede ser llamado «hombre de Dios» o «vidente». Puede pertenecer a un grupo de «hijos de profetas» o bien ser «consejero» del rey. Se expresa unas veces a partir de presagios, como el ruido del viento en los árboles (2 S 5,24), y otras echando a suertes con el *'efod**, con sus misteriosos *'urim* y *tummim*, una especie de «cara o cruz» (1 S 14,41-42). También puede utilizar el trance o el éxtasis.

El hombre de Dios. Este título se encuentra casi únicamente en los libros de Samuel y de los Reyes para designar a los antiguos profetas. Pero se asocia al título de «profeta» aplicado a Samuel (1 S 9,6-10), Semaías (1 R 12,22), Elías (1 R 17,18.24), Eliseo (2 R 4,7.9) y algunos profetas anónimos (1 R 13,1-8; 20,28). Corresponde a una forma antigua de la religión de Israel, en la que la profecía estaba aún muy próxima a la videncia o la adivinación. Por otro lado, nunca se dice «hombre de Yahvé». El hombre de Dios es llamado así porque puede anunciar con certeza las cosas ocultas, y el porvenir, gracias a su relación singular con Dios. Las gentes se dirigen a él con deferencia: «Subió el tercer jefe de cincuenta, pero, al llegar, cayó de rodillas ante Elías y le suplicaba diciendo: "Hombre de Dios, te ruego, ten consideración de mi vida y de la vida de estos cincuenta siervos tuyos"» (2 R 1,13).

El vidente. Samuel es llamado también «vidente» (1 S 9,9.11) al igual que Gad, «el vidente de David» (2 S 24,11). Son conocidos y respetados como tales y pueden formar parte del personal del templo. Cercano al adivino, el vidente es capaz de dar una respuesta precisa a una pregunta relacionada con el porvenir. Su nombre procede del hecho de que recibe la inspiración divina en forma de imágenes, de escenas que describe; muchas veces su oráculo* empieza con las palabras «Yo he visto...» (por ejemplo, 1 R 22,17.19). Su papel terminó siendo asimilado al del profeta: «Antes, en Israel, cuando alguien iba a consultar a Dios, decía: "Vayamos al vidente", porque en vez de "profeta", como hoy, antes se decía "vidente"» (1 S 9,9). Pero a partir del siglo VIII, el término «vidente» tiende a adoptar un sentido peyorativo, como se ve en el relato de la expulsión de Amós por el sacerdote* de Betel: «Vete, vidente; huye al país de Judá; come allí tu pan» (Am 7,12). Miqueas los asimila a los adivinos que venden oráculos para ganarse la vida (Mi 3,5-7).

Los hijos de profetas. En tiempos de Samuel existen grupos de profetas. Saúl deja a Samuel, que acaba de consagrarlo como rey en secreto, y al llegar «allí, a Guibeá, venía frente a él un grupo de profetas» (1 S 10,10). Incluso un texto sitúa a Samuel entre ellos: «Mandó Saúl emisarios para prender a David; vieron éstos la agrupación de los profetas en trance de profetizar, con Samuel a la cabeza» (1 S 19,20). Pero es sobre todo en tiempos de Elías y Eliseo, en el siglo IX, cuando aparecen los «hermanos profetas» (literalmente: *los hijos de profetas*, 1 R 20,35). Forman una comunidad en torno a Eliseo (2 R 2,3.7; 4,38-41; 6,1-7) y ya no son mencionados después de su muerte, hacia 790, excepto en la protesta de Amós, hacia 750 (Am 7,14).

El término «hijos de profetas» expresa una cierta dependencia de un maestro espiritual, considerado como el padre del grupo (2 R 2,12). Al parecer llevaban una vida común, aunque estuvieran casados y también llevaran una vida de familia (2 R 4,1). Su modo de vida era simple, si no pobre, quizás por un ideal religioso o más bien por indigencia. Expresaban su profecía en un estado de trance que trataban de alcanzar con la danza y la música, y en ocasiones con la bebida. En un relato son descritos de pasada con estas palabras: «tropezarás con un grupo de profetas que bajan del alto, precedidos del añafil, el adufe, la flauta y la cítara, en trance profético» (1 S 10,5). Pero este comportamiento se parecía mucho al de los profetas

REFERENCIA

PROFETA (*NABI'*)

La palabra «profeta» evoca hoy sobre todo a la persona que puede predecir el futuro. Procede del griego *prophetes*, atestiguado desde el siglo V a.C., que designa a aquel «que habla en lugar de» otro, especialmente de una divinidad. Es, por tanto, un portavoz, que comunica públicamente lo que la divinidad le ha inspirado; ahora bien, este mensaje versa generalmente sobre el futuro. Este «profeta» griego, pues, es parecido a un adivino.

Ahora bien, la palabra hebrea *nabi'* tiene un significado diferente. Es la forma pasiva de un verbo semítico que significa «llamar, nombrar» y significa «el que es llamado» –por Dios, se sobreentiende–. En la práctica, esta llamada consistirá sobre todo en un envío para llevar un mensaje. Los profetas bíblicos expresaron siempre su convicción de haber sido llamados y enviados por el Señor. Al traducir *nabi'* por *prophetes*, los traductores griegos de los Setenta* quisieron sobre todo evitar los términos que designaban a los adivinos y los magos. De esta forma ponían en práctica la norma del Deuteronomio: «No ha de haber dentro de ti nadie que practique la adivinación, la astrología, la hechicería o la magia, ningún encantador, ni quien consulte espectros o adivinos, ni evocador de muertos» (Dt 18,10-11). De hecho, es sobre todo el contexto histórico y religioso de Israel el que permite precisar el sentido del término «profeta».

paganos y terminó por suscitar burlas y sarcasmos (1 S 10,11-12; 19,20-24; 1 R 18,26-28).

Los profetas y los reyes

En el antiguo Oriente, los profetas se encuentran tanto en los palacios de los reyes como en los templos. Las tradiciones más antiguas muestran que el rey necesita al profeta, porque para hacer la guerra o para gobernar tiene que conocer la voluntad de los dioses, de su Dios. Por ello no es extraño que en Israel, como en Mesopotamia (por ejemplo, en Mari) la función profética aparezca al mismo tiempo que la monarquía.

En Israel, en función de la teología de la Alianza* que compromete al Señor con su pueblo, el profeta designa a aquel a quien Dios ha elegido como rey: «Podrás poner sobre ti un rey, el que elija el SEÑOR tu Dios» (Dt 17,15; véase Os 8,4). Así, Samuel recibe la orden de designar a Saúl como primer rey: «Mañana, a esta misma hora, te enviaré un hombre de la tierra de Benjamín, lo ungirás como jefe de mi pueblo Israel» (1 S 9,16). Y también recibe la orden de designar a David, el sucesor de Saúl: «Voy a enviarte a Jesé, de Belén, porque he visto entre sus hijos un rey para mí» (1 S 16,1).

El profeta desempeña un papel decisivo cuando el reino está debilitado por la muerte del rey. Natán nombra al heredero de David antes de que éste muera (1 R 1,11-40). Isaías recibe su misión de profeta cuando muere Ozías de Judá (Is 6,1). El profeta puede provocar también la caída del rey cuando éste falta muy gravemente a las exigencias de la Ley divina, como en el caso de Saúl (1 S 13,8-15; 15,1-35; 28,4-6). Ajías de Siló previene a Salomón de la próxima división de su reino (1 R 11,29-39). Elías anuncia la unción real de Jehú, después de su golpe de Estado contra Jorán (1 R 19,16; 2 R 9–10).

Al igual que los profetas de Mari, los profetas de Israel tienen el papel de consejeros del rey. Saúl consulta los sueños, las suertes y a los profetas antes de entablar la batalla contra los filisteos (1 S 28,6). David recurre al consejo de Natán (2 S 7,1-17; 12,1-25; 1 R 1,8-40) y de Gad (1 S 22,5; 2 S 24,11-14). Los reyes Ajab y Josafat consultan a Sedecías y a cuatrocientos profetas antes de ir a la guerra (1 R 22,5-12). Jorán pide consejo a Eliseo (2 R 3,9-20), Ezequías a Isaías (2 R 19,2-7) y Sedecías a Jeremías (Jr 21,1; 37,3; 38,14; 42,1).

Este papel podía limitarse a un servicio de cortesano; ya que el rey ha sido elegido por Dios, sus deseos no deben ser contradichos y muchos profetas se contentan con aprobarlos. Natán, por ejemplo, responde a David: «Anda, haz todo lo que te dicta el corazón, por-

que el SEÑOR está contigo» (2 S 7,3). Así mismo, los cuatrocientos profetas, ante el rey Ajab que les pregunta: «"¿He de ir a la guerra contra Ramot de Galaad, o debo desistir?". Le respondieron: "Sube, porque el SEÑOR la entregará en manos del rey"» (1 R 22,6). Pero frente a todos ellos, Miqueas, hijo de Yimlá, osa dar una opinión contraria y oponerse al deseo del rey, en nombre del Señor (1 R 22,17-23). No obstante, no hay una oposición absoluta; es posible

DOCUMENTO

EL PROFETISMO EN EL ANTIGUO ORIENTE

El profetismo no es exclusivo de la religión de Israel: «¿Es que no consulta un pueblo a sus dioses, por los vivos a los muertos?» (Is 8,9). Jeremías pone en guardia a los reyes de los pueblos vecinos contra los oráculos de sus profetas: «Vosotros, pues, no oigáis a vuestros profetas, adivinos, soñadores, augures ni hechiceros [...], porque cosa falsa os profetizan» (Jr 27,9-10).

Los archivos reales del reino de Mari, en la Alta Mesopotamia, ofrecen, a propósito del profetismo, los paralelos más interesantes con la Biblia. Hay semejanzas que permiten suponer un medio cultural y religioso muy próximo. Unas cuarenta cartas refieren comunicaciones entre el último rey de la ciudad, Zimrí-Lim (1775-1761) y sus divinidades: Dagón, Hadad, Diritum, etc. La profecía es formulada por dos clases de personajes. Uno es extático, y presenta todos los síntomas del delirio: es el *muhhum*. Está poseído por la divinidad que lo envía a transmitir un mensaje. El otro, el *apilum*, ejerce su papel profético de manera voluntaria: da la respuesta de la divinidad consultada con la ayuda de técnicas adivinatorias, en los templos. El mensaje, pues, era comunicado en un marco sacrificial.

Di a mi Señor: así (habla) Kibri-Dagán, tu servidor. Dagán e Ikrub El están bien; la ciudad de Terqa y el distrito siguen bien. Otra cosa: el día que hice llevar esta tablilla a casa de mi Señor, el extático [muhhum] *de Dagán vino a mí y fueron éstas sus palabras: «El dios me ha enviado; apresúrate a enviar un mensaje al rey para que se rindan los ritos funerarios a los manes de Yahdun-Lim». Esto es lo que me dijo el extático y acabo de escribir a mi Señor. Mi Señor ha de hacer como le plazca.*

(Archivos reales de Mari, XXVI, 221, según traducción de J.-M. Durand)

Durante los oráculos, Addu, el Señor de la ciudad de Kallassu, se apareció diciendo:

«¿Acaso no soy yo Addu, el Señor de Kallassu, que lo levanté a mi regazo y le hice volver al trono de su padre? Desde que lo devolví al trono de la casa de su padre, le he dado de nuevo una residencia. Ahora, como lo he hecho volver al trono de la casa de su padre, ahora me apropiaré de un bien de su patrimonio. Si no (me) lo da [...], lo que le he dado se lo quitaré. Si, por el contrario, cede a mi deseo, le daré trono sobre trono, casa sobre casa, territorio sobre territorio, ciudad sobre ciudad, y le entregaré el país, desde levante hasta poniente». Esto es lo que declararon los profetas.

(Archivos reales de Mari, XXVI/3, según traducción de J.-M. Durand)

Esta relación paternal del dios Addu con el rey, así como sus consecuencias en el comportamiento del rey, se parecen mucho al oráculo de Natán a David (2 S 7,11-16). De esta documentación se deduce que la profecía en Mari está toda ella referida a la institución monárquica y es fuertemente nacionalista. No se hace ninguna crítica al rey porque, según la ideología común, él es el objeto de todos los favores divinos. Es muy frecuente que el profeta no haga más que expresar su veneración por el rey.

que Isaías fuera consejero en la corte de Jerusalén. Pero la palabra de los verdaderos profetas de Israel es la del Señor; ella tiene una libertad soberana e imprevisible.

Los profetas de Israel se distinguen sobre todo de los profetas del antiguo Oriente por su papel de censores de los reyes. Su juicio se refiere a la ley del Señor y no a las voluntades del rey. Natán condena el asesinato de Urías por David (2 S 12,1-15) y, en un relato curiosamente parecido, Elías reprocha a Ajab el asesinato de Nabot (1 R 21,18-19). Es más, los profetas se atreven a denunciar a la propia institución monárquica. Esta posición será explícita a partir de Oseas: «Rey te doy en mi cólera, y te lo quito en mi furor» (Os 13,11). Se comprende que ciertos reyes detestaran a los profetas que

DOCUMENTO

BALAAM EL VIDENTE

Aparte de la confrontación de Elías con los profetas de Baal en el monte Carmelo (1 R 18), sólo hay otro relato bíblico que describe el comportamiento de un profeta extranjero: el de Balaán (Nm 22-24). Este episodio forma parte de la marcha de los israelitas hacia la Tierra prometida. Como su avance asusta a Balac, el rey de Moab, éste convoca a un vidente extático, Balaán, originario de la Alta Mesopotamia, reputado por la eficacia de sus predicciones.

Balac, hijo de Sipor, era rey de Moab por aquel tiempo. Envió mensajeros a buscar a Balaán, hijo de Beor, a Petor del Río, en tierra de los hijos de Amav, para decirle: «He aquí que un pueblo que ha salido de Egipto ha cubierto la superficie del territorio y se ha establecido frente a mí. Ven, pues, por favor, maldíceme a ese pueblo, pues es más fuerte que yo [...]. Pues sé que el que tú bendices queda bendito y el que maldices, maldito» (Nm 22,4-6).

Pero, contrariamente al deseo de Balac, Balaán es sumiso a la palabra del Dios de Israel y no puede maldecir a este pueblo. Por el contrario, Dios le inspira palabras de bendición*, que se convierten en maldiciones para Balac y Moab. De esta manera Balaán asume el papel de los profetas de Israel.

Salió el SEÑOR al encuentro de Balaán puso una palabra en su boca y le dijo «Vuelve donde Balac y esto le dirás». Volvió donde él y lo encontró aún de pie junto a sus holocaustos, con los príncipes de Moab Le dijo Balac: «¿Qué ha dicho el SEÑOR?». É entonó su trova diciendo:

«Levántate, Balac, y escucha, préstame oído, hijo de Sipor. No es Dios un hombre, para mentir, ni hijo de hombre, para volver se atrás. ¿Es que él dice y no hace, habla y no lo mantiene? He aquí que me ha tocado bendecir; bendeciré y no me retractaré. No ha divisado maldad en Jacob, ni ha descubierto infortunio en Israel. El SEÑOR su Dios está con él, y en él se oye proclamar a un rey. Cuando Dios lo sacó de Egipto, como cuernos de búfalo fue para él. No hay presagio contra Jacob, ni sortilegio contra Israel. A su tiempo se dirá a Jacob y a Israel lo que hace Dios. Mira, un pueblo se levanta como leona, se yergue como león: no se tumbará hasta devorar la presa y beber la sangre de sus víctimas».

Balac dijo a Balaán: «Ya que no lo maldices, por lo menos no le bendigas». Respondió Balaán a Balac: «¿No te he dicho que haré todo lo que me diga el SEÑOR?» (Nm 23,16-26).

los criticaban, como Ajab a Miqueas, hijo de Yimlá: «Lo odio, pues no me profetiza el bien sino el mal» (1 R 22,8).

El profeta Elías

La presentación de los reinados de Ajab, de Ocozías y de Jorán de Israel integra los ciclos* de Elías (1 R 17 – 2 R 2) y de Eliseo (2 R 2–13). Este conjunto, el más largo de los anales reales, es muy heterogéneo. Es indudable que proviene de los círculos proféticos del reino del Norte –quizás en la estela de Eliseo–, que conservaron tradiciones populares sobre los dos célebres hombres de Dios. Estos relatos fueron insertados después en la Historia* deuteronomista, poco antes del destierro.

En el ciclo de Elías se mezclan relatos legendarios con tradiciones históricas. Así, la multiplicación del alimento por el huésped recibido en casa de un pobre es un motivo de cuento bien conocido (1 R 17,7-24). Este cuento fue adaptado en Israel con la introducción de nombres propios hebreos, y después transformado en relato edificante gracias a la intervención del Señor que se convierte en el director de la acción. Este género de relato, que proviene probablemente del ciclo de Eliseo (2 R 4,1-7) no nos dice casi nada sobre la personalidad de Elías. En 1 R 17,1 aparece de improviso ante el rey Ajab y se presenta como el siervo del Señor, como si todo el mundo lo conociera. Elías era originario de una villa de Galaad: Tisbé. Es posible que esta región, situada al este del Jordán y colonizada por los israelitas, se hubiese contaminado menos que toda la región situada a occidente, donde Israel había adoptado en gran medida el culto cananeo de Baal. Elías surge en el momento en que el culto al Señor está gravemente amenazado. La cuestión que él plantea es: ¿quién debe ser Dios en Israel, Baal o el Señor?

Esta pregunta es clave en el relato de la asamblea en el monte Carmelo (1 R 18,19-40). Elías pide al pueblo que responda a esta cuestión, pero éste es incapaz de elegir (v. 21). Sin embargo, en la práctica la elección ya estaba hecha: el antiguo altar del Señor había sido demolido, ya que Elías tiene que reconstruirlo (v. 30). Israel había abandonado su fe en el Señor hasta tal punto que era completamente mudo y ciego ante su situación. El relato va a dar la respuesta: Baal no es nada de nada, puesto que es incapaz de responder a las llamadas de sus fieles y enviar el rayo que consuma el sacrificio que le han preparado. Por el contrario, el Dios de Elías consume su sacrificio* de una manera espectacular; de este modo se revela como el verdadero Dios de Israel, capaz de hacer caer fuego del cielo y también señor de la lluvia indispensable para los cultivos, los rebaños y las gentes (vv. 41-46)

Este tema de la sequía y del hambre atraviesa toda una sección literaria (1 R 17,7–18,18). La iniciativa del Señor se manifiesta en todos los ámbitos: tanto en la vida de una pobre viuda como en la política real. Y esta iniciativa tiene como intérprete al profeta Elías, que da al rey el sentido de la sequía: «No soy yo quien ha arruinado a Israel, sino tú y la casa de tu padre, por abandonar los mandatos del SEÑOR y seguir a los Baales» (1 R 18,18).

Estos relatos nos presentan una concepción todavía bastante universal del profetismo. Tanto Baal como el Dios de Israel tienen sus profetas. No obstante, la figura de Elías se separa de los grupos de profetas (1 R 18,3): él es el único que se opone al rey Ajab y el único que se enfrenta al pueblo. Esta soledad será frecuente en los grandes profetas.

Resulta curioso que el relato de la teofanía* en el monte Horeb (identificado con el monte Sinaí, 1 R 19) siga al relato del monte Carmelo. Después de su victoria sobre los profetas de Baal, Elías comprueba que ya no hay fieles del Señor y esto explica su desesperación, hasta tal punto que ya no quiere vivir (vv. 4 y 14). Pero la intervención del Señor en la teofanía viene a romper la lógica de muerte.

Allí se introdujo en la cueva, y pasó en ella la noche. [...] Entonces el SEÑOR pasó y hubo un huracán tan violento que hendía las montañas y quebraba las rocas ante el SEÑOR; pero en el huracán no estaba el SEÑOR. Después del huracán, un terremoto; pero en el terremoto no estaba el SEÑOR. Después del terremoto, fuego, pero en el fuego no estaba el SEÑOR. Después del fuego, el susurro de una brisa suave. Al oírlo Elías, enfundó su rostro con el manto, salió y se mantuvo en pie a la entrada de la cueva (1 R 19,9.11-13).

Entonces Dios le abre un porvenir confiándole una nueva misión y anunciándole que salvará la vida de 7.000 fieles en Israel (vv. 15-18). Toda esta revelación se hace sobre un fondo de referencias simbólicas al Éxodo (marcha de cuarenta días y cuarenta noches en el desierto hacia la montaña de Dios) y al personaje de Moisés (manifestación de Dios en la montaña). Elías rehace el itinerario de Israel: él solo, porque es la única referencia a la alianza del Señor (v. 10).

De hecho, los relatos sobre Elías son más bien relatos sobre el Dios de Israel, que es quien provocó todos estos acontecimientos. Elías aparece sólo episódicamente en el curso de los acontecimientos, para transmitir la palabra de Dios al rey y al pueblo de la alianza. El ejemplo más bello de intervención ante el rey es la historia de Nabot, a quien la reina Jezabel y el rey Ajab habían mandado matar para quedarse con su viña.

La palabra del SEÑOR llegó entonces a Elías tesbita diciendo: «Álzate, baja al encuentro de Ajab, rey de Israel, que está en Samaría. Se encuentra ahora en la viña de Nabot, a donde ha bajado para tomar posesión de ella. Le hablarás diciendo: Así habla el SEÑOR: ¿Has asesinado y pretendes tomar posesión? [...] En el mismo lugar donde los perros han lamido la sangre de Nabot, lamerán los perros también tu propia sangre». Ajab dijo a Elías: «Así que has dado conmigo, enemigo mío». Respondió: «He dado contigo. Por haberte vendido, haciendo el mal a los ojos del SEÑOR, yo mismo voy a traer sobre ti el desastre (1 R 21,17-21).

El profeta Eliseo

Los relatos sobre Eliseo debieron formar un ciclo continuo. Pero a lo largo de la redacción de la Historia deuteronomista (de Josué al destierro), se dispersaron y repartieron por el libro de los Reyes. Después de la llamada de Eliseo por Elías (1 R 19,19-21), esta sección se abre con el rapto de Elías y la transmisión de su carisma a Eliseo (2 R 2). Y concluye con su muerte y la reanimación de un muerto sepultado en su tumba (2 R 13,14-21).

REFERENCIA

LOS MILAGROS DE ELÍAS Y DE ELISEO

La actividad profética de Elías y Eliseo tiene una gran particularidad: los milagros. En todo el Antiguo Testamento, es en los ciclos de Elías y Eliseo –así como en los textos de Éxodo– donde se encuentran reunidos casi todos los relatos de milagros. Esto se debe a que estos profetas –sobre todo Eliseo– anuncian a un Dios vivo y fuente de vida para Israel. En efecto, la mayor parte de los relatos sobre Eliseo tratan sobre la vida amenazada por la muerte: la sequía y el hambre (2 R 3,17-19; 4,1-7.42-44), la enfermedad, la lepra y la muerte (2 R 5; 2 R 4,18-37), la guerra y la capital asediada (2 R 7), los envenenamientos (2 R 2,19-22; 4,38-41) y otras desgracias.

Parece que dos milagros de Eliseo fueron atribuidos también a Elías: la harina y el aceite en abundancia para una viuda pobre y su hijo, y luego la «resurrección» de este hijo (1 R 17,8-16.17-24). Pero este traspaso ha puesto de relieve dimensiones diferentes del propio milagro. Eliseo es presentado como un taumaturgo que actúa por su propia cuenta, mientras que Elías no hace nada sin invocar antes a Dios, ni sin decir su palabra. Los milagros de Eliseo lo autentifican como «hombre de Dios», mientras que los milagros de Elías manifiestan la acción y la palabra de Dios.

El hermoso relato de la curación de un leproso, llamado Naamán (2 R 5), ilustra bien el sentido de los milagros de Eliseo. Naamán es el jefe del ejército enemigo, los arameos de Damasco, pero ha contraído la lepra. El narrador resalta el contraste entre los grandes medios de los poderosos y de los reyes, los ritos espectaculares de curación que se esperan, y la sencillez de los caminos de Dios: una pequeña esclava que habla del profeta, palabras de los siervos, gestos sencillos y sobre todo la confianza en el Dios de Israel. Porque es él el que cura, no el profeta ni las aguas del Jordán. Este pagano curado ha tenido una experiencia del Dios de Israel que marca en adelante toda su vida: son los primeros vislumbres de una reflexión sobre la conversión de los paganos y su conciencia. Moraleja: hay «paganos buenos» –¡incluso entre los enemigos!– e «israelitas despreciables», como el propio siervo de Eliseo, codicioso y embustero (2 R 5,20-27).

Estos relatos dan imágenes muy diferentes de Eliseo. Designado como «el hombre de Dios» (2 R 4,7), es posible que Eliseo fuera consejero de palacio, como Natán para David. Vemos cómo interviene directamente en dos golpes de Estado: en Damasco hace preparar el acceso al trono del usurpador Jazael (2 R 8,7-15) y en Samaría apoya la iniciativa violenta de Jehú contra la dinastía de Omrí; es él quien hace consagrar como rey a este ardiente defensor de la pura fe israelita (2 R 9–10). Históricamente la monarquía del Norte fue muy inestable (nueve dinastías en dos siglos, y una de ellas se mantuvo durante un siglo); los profetas como Eliseo, cuando designaban un rey o aprobaban un golpe de Estado, entendían que actuaban en nombre de Dios que dirige la historia de su pueblo. Y así lo entendían también sus allegados. Pero en varios relatos aparece otro papel de Eliseo: él es el «padre» de los grupos de profetas, los «hijos de profetas» (2 R 2,12; 6,2.12.21; *véase* p. 278).

G. V.

LOS PROFETAS DEL SIGLO VIII

El profeta Amós

Amós es el más antiguo de los profetas cuyo nombre designa un libro bíblico. El título del libro sitúa así sus palabras: «Palabras de Amós, uno de los pastores de Técoa. Visiones que tuvo acerca de Israel, en tiempo de Ozías, rey de Judá, y en tiempo de Jeroboán, hijo de Joás, rey de Israel, dos años antes del terremoto» (1,1). Estos reyes gobernaron entre 787 y 740 a.C.

En los siglos IX y VIII a.C. Israel y Judá son dos pequeños Estados en una región codiciada por las grandes potencias que la rodean. Hacia mediados del siglo VIII Asiria reanuda su política de conquistas. Es entonces cuando pone fin al reino de Israel en 722 a.C. y somete al de Judá. El siglo VIII es el de las intervenciones de los profetas Amós, Oseas, Isaías y Miqueas. Sus palabras y sus actos dieron lugar a escritos y por eso se les atribuye el nombre de «profetas escritores», aunque es indudable que ellos no los escribieron. La mayor parte de las veces fueron los discípulos que rodeaban a los profetas los que transmitieron y desarrollaron su mensaje. En la redacción final de los libros se añadieron otros elementos. Este fenómeno de escritura profética dura hasta 300 a.C. y corresponde a un periodo de crisis en la historia del pueblo de Dios.

Amós, un pastor que, sin duda, pertenecía a la clase media o acomodada de Técoa (cerca de Belén), vivió antes de los grandes dramas de finales de siglo. En efecto, bajo los reinados de Ozías y de Jeroboán II, Asiria disminuye su presión hacia el oeste. El reino de Israel es particularmente próspero. Entonces Amós sube desde Judá para hacer oír duras palabras de condena. Quizás habló en Samaría, la capital política de Israel, y en otros lugares del reino, y ciertamente lo hizo en Betel, el centro religioso. Las únicas informaciones que tenemos sobre él son las contenidas en el título del libro (1,1) y las que proporciona el relato de su enfrentamiento con el sacerdote* de Betel (7,10-17), relato en tercera persona que proviene de una persona próxima o de un discípulo.

El profeta frente a los poderes

El sacerdote de Betel, Amasías, mandó a decir a Jeroboán, rey de Israel: «Amós conspira contra ti en medio de la casa de Israel; el país no puede soportar todas sus palabras. Porque Amós anda diciendo:
"A espada morirá Jeroboán,
e Israel será deportado de su tierra"».

Amasías dijo a Amós: «Vete, vidente; huye al país de Judá; come allí tu pan y profetiza allí. Pero en Betel no sigas profetizando, porque es el santuario real y la Casa del reino». Respondió Amós y dijo a Amasías: «Yo no soy profeta, ni soy hijo de profeta, yo soy vaquero y picador de sicómoros. Pero el SEÑOR me tomó de detrás del rebaño, y el SEÑOR me dijo: "Ve y profetiza a mi pueblo Israel". Y ahora escucha la palabra del SEÑOR. Tú dices:
"No profetices contra Israel,
no vaticines contra la casa de Isaac".
Por eso, así dice el SEÑOR:
"Tu mujer se prostituirá en la ciudad,
tus hijos y tus hijas caerán a espada,
tu tierra será repartida a cordel,
tú mismo morirás en tierra impura,
e Israel será deportado de su tierra"»
(Am 7,10-17).

En Betel, el sacerdote acusa al profeta de conspiración contra el poder real y lo expulsa de este lugar y del territorio de Israel. Rechaza la intrusión de Judá en Israel y la intrusión de la palabra profética en un lugar marcado por el poder real. Betel, cuyo nombre significa «casa de Dios», se convierte en su boca en un templo del reino, lite-

ralmente una «casa del rey». En el momento de la separación del Norte y el Sur, hacia 392, Jeroboán I había establecido en Betel el centro cultual principal de su reinado, con un cuerpo de sacerdotes instituidos por él (véase 1 R 12,26-33, p. 203). Amasías confirma este papel de santuario real. De esta manera la religión del pueblo de Dios queda reducida a una religión de Estado.

En su respuesta al sacerdote, Amós rompe esta sumisión de lo religioso a lo político. Reivindica que es el enviado del Señor a Israel, su pueblo, parte integrante del pueblo de Dios y no pueblo del rey. A veces se interpreta el relato del capítulo 7 como si estableciera una oposición general entre la intervención profética y la institución religiosa. Pero Amós no habla ni contra una institución ni en nombre de una institución. Es al sacerdote como funcionario real al que acusa. El propio Amós no es profeta ni de profesión ni por tradición familiar. Es un hombre de rupturas, a quien la llamada de Dios desarraiga y envía al reino hermano. Convertido en profeta, se inscribe en la serie de las grandes figuras, como Natán, Elías o Eliseo que, sean profetas de profesión o no, se enfrentan a los poderes establecidos.

Palabras y visiones

Un profeta es también un visionario. El libro que refiere las palabras y los hechos de Amós está compuesto de palabras y de visiones (véase 1,1).

1,1-2:	título y prólogo
1,3–2,16:	palabras contra los pueblos limítrofes y contra Israel
3,1–6,14:	palabras contra Israel
7,1–9,10:	cinco visiones que anuncian el fin de Israel
9,11-15:	epílogo

El profeta ve más allá de la realidad. Las visiones de Amós establecen una relación entre fenómenos de la vida cotidiana –las langostas devoradoras, el fuego que lo seca todo, la plomada, una canasta de fruta madura...– y la situación de Israel. Ésta conduce al desastre. En las tres primeras visiones (7,1-9) el profeta asume su función de mediador e intercede en favor del pueblo. Pero en las dos últimas (8,1-3; 9,1-4) ya no hay defensa. Tal vez las visiones, narradas en primera persona, contengan la revelación que constituyó el punto de partida de la vocación profética de Amós.

Las palabras contenidas en su libro son esencialmente oráculos de juicio. Un oráculo es una declaración solemne hecha en nombre de Dios. La mayoría de las veces es introducido con la fórmula «Así

dice el SEÑOR», expresión llamada «fórmula del mensajero», porque introduce generalmente las palabras de los reyes o de los notables transmitidas por mensajeros o embajadores (por ejemplo, en 2 R 18,19.28-29.31). Así pues, el profeta es un mensajero, un portavoz de Dios; esto es lo que afirma la expresión «oráculo [*ne'um*] del SEÑOR», que da ritmo a los oráculos y a veces sirve de conclusión. El oráculo de juicio está compuesto de una acusación y de un veredicto que anuncia la sentencia.

En Amós 1–2 los oráculos atañen a las naciones limítrofes de Israel, al norte, al sur, al oeste y al este: Siria, Filistea, Fenicia, Edom, Amón y Moab (1,3–2,3), después a Judá (2,4-5) y por último a Israel (2,6-16). Las naciones limítrofes de Israel y de Judá son juzgadas por lo que actualmente llamaríamos crímenes contra la humanidad (crímenes de guerra, atrocidades, deportaciones, esclavitud), mientras que Judá es juzgado por desobedecer a Dios. Por último, la condena de Israel concierne a las injusticias sociales que reinan en este país. A continuación, los capítulos 3–6 desarrollan ampliamente este tema. Para ello los redactores del libro utilizan todas las clases de lenguaje: el lenguaje jurídico en los oráculos de juicio; el lenguaje sapiencial, particularmente en las numerosas preguntas retóricas (por ejemplo: «Ruge el león, ¿quién no temerá? Habla el SEÑOR Dios, ¿quién no profetizará?» 3,8) e incluso el lenguaje cultual, ya que los elementos de un himno al Dios creador y juez sirven para dividir el libro (véase 1,2; 4,13; 5,8 y 9,5-6).

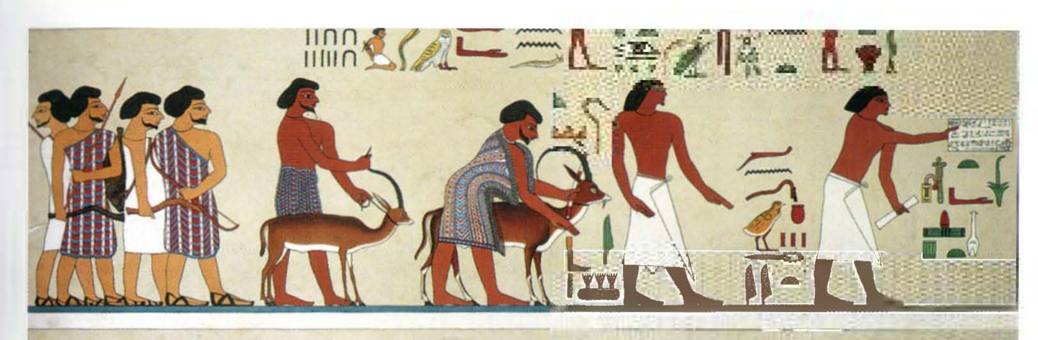
Amós, profeta del juicio

En tiempos de Jeroboán II, una parte de la población de Israel se enriqueció excesivamente. Se podría hablar de una sociedad «de dos velocidades». Se cometen abusos por todas partes: en la corte real y en los medios ricos de la capital, en el tribunal, en el comercio. Israel, el pueblo escogido por Dios (véase 2,10-11; 3,1-2), aplasta a los más débiles de sus miembros: «Venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias» (2,6); «Convierten en ajenjo el derecho y tiran por tierra la justicia» (5,7). La vida religiosa no es más que una parodia y el profeta denuncia su perversión (véase 5,21-27). Israel, relegado a la posición de otros pueblos, cae como ellos bajo el juicio de Dios. La injusticia social es también un crimen contra la humanidad.

El propósito general del libro es el fin anunciado del reino de Israel. Así lo expresan los temas de la muerte, de las tinieblas y del silencio. Es el momento de las lamentaciones fúnebres (véase 5,1-3.16-17) porque llegan las tinieblas. El día en que el Señor se manifieste no aportará la luz esperada (5,18-20 y 8,9-14). Ni siquiera se

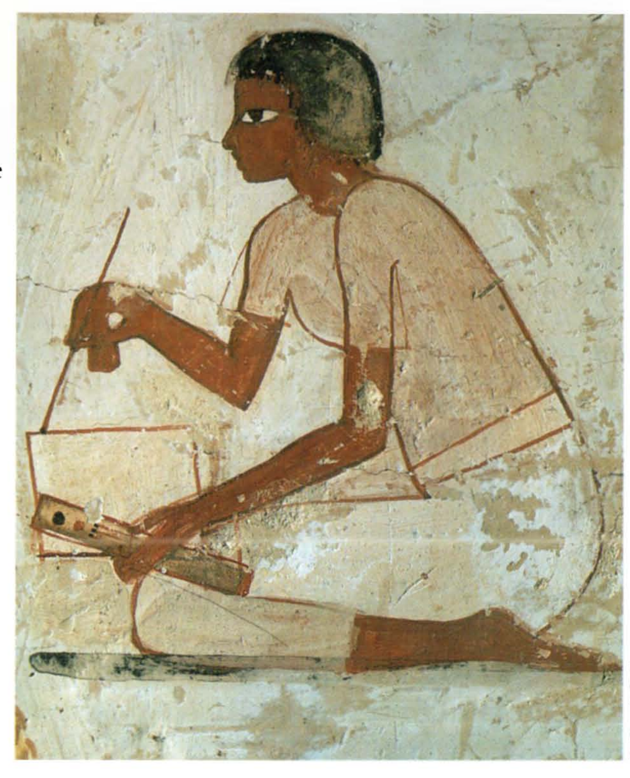


Los seis días de la creación. Mosaico de San Marcos de Venecia (h. 1220). Después del Espíritu de Dios que planea sobre las aguas, a la derecha, se describe (en sentido contrario al de las agujas de reloj) la obra divina en siete días; el primer día se representa con un ángel, y cada día se añade un ángel más. Cristo representa al Creador, porque «todo ha sido creado por él y para él».





Arriba:
Llegada de los semitas a Egipto.
Pintura de Beni-Hasan,
Egipto (siglo XIX a.C.),
Biblioteca de las Artes decorativas.
Un clan de semitas acude a la corte
para vender antimonio,
muy utilizado para el maquillaje
por los egipcios. Es una
de las imágenes más antiguas
de los semitas de Canaán.



A la derecha:
Un escriba egipcio.
Tumba de los Nobles, Tebas,
Egipto (siglo XIII a.C.).
Hacia 3300 a.C., egipcios
y mesopotamios inventaron,
independientemente, la escritura
para los cómputos
y la administración.
Este escriba cuenta los sacos
de la cosecha de cereales.



Arriba:
Escribas y dignatarios asirios.
Fresco de Til-Barsib, Alto Éufrates (siglo VIII a.C.), Museo del Louvre.
Las dos escrituras de Mesopotamia: el escriba de la izquierda escribe con tinta (escritura aramea), mientras que el otro apoya un cálamo sobre una tablilla de arcilla fresca (escritura cuneiforme).



A la derecha:
Código de Hammurabi
(siglo XVIII a.C.), Museo del Louvre.
La estela, que tiene una altura de 2,25 m. y está toda ella grabada con caracteres cuneiformes, contiene los 282 artículos del código establecido por este rey de Babilonia.
La imagen representa al dios-sol Shamash, símbolo de la justicia que debe iluminarlo todo, entregando al rey las insignias del poder real.



Arriba:
El arca de Noé.
Mosaico de San Marcos de Venecia (siglo XIII).
Noé hace entrar en el arca a los animales por parejas, y después a su mujer y a sus hijos Sem, Cam y Jafet, con sus esposas, de quienes nacerán los pueblos de la tierra.

A la izquierda:
El sacrificio de Abrahán.
Pentateuco de Aelfric (siglo XI), British Library.
Abajo, Abrahán camina delante del asno con Isaac, seguido de los siervos. Después despide a éstos mientras Isaac lleva la leña. En el monte se le aparece un ángel cuando blande su espada para inmolar a Isaac.



Moisés recibiendo las tablas de la Ley.
Marc Chagall (1887-1985), Musée Message biblique, Nice.
Moisés es iluminado por la presencia de Dios, que le hace resplandecer.
Al pie del monte Sinaí, el pueblo espera la Ley, la Torá, para vivir de ella.



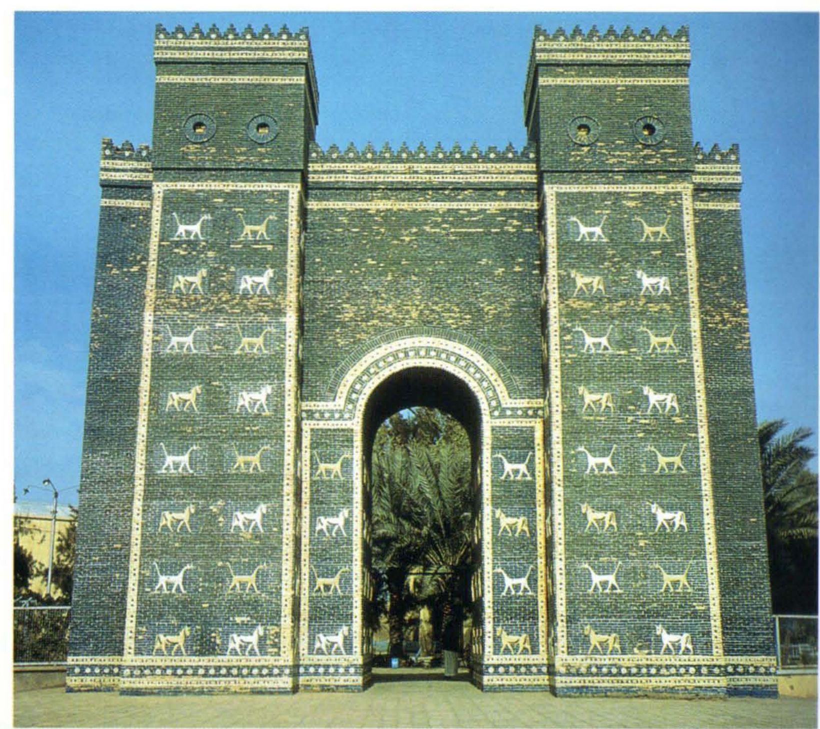
© Erich Lessing / Magnum Photos



© Bridgeman Art Library

Arriba: *Jehú ante Salmanasar III.*
Obelisco de Nimrud (h. 825 a.C.), British Museum.
Jehú de Israel (841-814) se prosterna ante el rey asirio.
Ésta es la única imagen conocida de un personaje bíblico, en la Antigüedad.

Abajo: *Conquista de Laquis por Senaquerib.*
Bajorrelieve de Nínive (h. 695 a.C.), British Museum.
En 701 el rey asirio toma la ciudad de Laquis, al oeste de Jerusalén;
sus soldados se llevan el botín y a los prisioneros judíos.



Arriba:
Puerta de Ishtar en Babilonia
(h. 580 a.C.).
Reconstrucción, Museo de Bagdad.
Las imágenes de dragones y de toros recuerdan al dios Marduk (o Bel) y a la diosa Ishtar, protectores de Babilonia, adonde los judíos fueron desterrados.



A la derecha:
Estela del rey Mesá
(h. 840 a.C.),
Musée du Louvre.
El rey de Moab narra su victoria sobre Jorán de Israel (véase 2 R 3). Es el más antiguo testimonio del nombre YHVH, el Dios de Israel.

A la izquierda:
Árbol de Jesé. Vidriera de Chartres (h. 1145).
En el siglo XI los artistas cristianos comenzaron a ilustrar las palabras de Isaías: «Saldrá un vástago del tronco de Jesé [...], reposará sobre él el Espíritu del SEÑOR» (11,1-2). Querían mostrar que Jesús es el Mesías, Hijo de David (a su vez, hijo de Jesé de Belén). Este árbol genealógico abreviado está rodeado por catorce profetas, anunciadores del Mesías.

Abajo:
Isaías. Pozo de Moisés de Claus Sluter (h. 1400),
Cartuja de Champmol, Dijon.
Cada uno de los seis profetas de este monumento lleva una filacteria que contiene una de sus profecías. Isaías anuncia: «La Virgen concebirá y dará a luz un hijo: Emmanuel» (7,14).





El joven David. Biblia de Souvigny (finales del siglo XII), Biblioteca de Moulins.

La vida de David se narra en el libro de Samuel. Arriba, el joven David es ungido por Samuel; en medio, el joven pastor lucha con un león, y después es presentado al rey Saúl; abajo, David mata a Goliat con su honda, le corta la cabeza y se la lleva a Saúl.





Arriba: *Daniel en el foso de los leones.*
Mosaico de Borj-el-Yudi (siglo V), Museo del Bardo, Túnez

Abajo: *Daniel en el foso de los leones.*
Capitel de Sainte Geneviève de Paris (finales del siglo XI), Musée du Louvre.

El célebre episodio de Daniel, condenado a muerte por el rey Darío pero respetado por los leones, ha sido considerado a menudo como una figura de Cristo, que murió y descendió a los infiernos, pero a quien Dios resucitó. Esta imagen de Daniel, sin embargo, afirma sobre todo el poder de Cristo sobre la muerte y la fe en la resurrección.



Retablo de Nicolás de Verdún (1181 y 1331),
Klosterneuburg, Viena (Austria).
Cada uno de los diecisiete episodios de la vida de Cristo
(en medio: descendimiento de la cruz y sepultura) es comparado con otros dos
del Antiguo Testamento: arriba, dos episodios del Génesis
(Eva toma el fruto del árbol y José es arrojado a una cisterna), y abajo dos episodios
ulteriores (el rey de Ay es colgado de un árbol –Jos 8,29– y Jonás es tragado por el pez).



Muro occidental. Jerusalén.
Esta parte del muro de sujeción de la explanada del Templo
fue construida por Herodes el Grande hacia 20 a.C.
Es prácticamente la única parte visible y accesible de lo que queda del Templo.
Por ello los judíos siguen acudiendo a orar ante ella,
como en una sinagoga a cielo abierto.
Antaño era conocido como «muro de las Lamentaciones».

hará oír su palabra (8,12). ¿Quiere esto decir que Amós es únicamente un «profeta de desgracias»? El libro propone muy pocos caminos abiertos hacia una posible salvación. No obstante, contiene, incluidas en los anuncios de juicio y de muerte, algunas exhortaciones, como la propuesta de buscar al Señor y el bien para vivir (véase 5,4-6.14-15). Pero la misericordia de Dios tiene aquí la forma de un «quizás» (5,15).

Se puede leer la predicación de Amón, incluso en su dureza, como una llamada a la conversión. Ella muestra lo que sucede cuando es demasiado tarde porque el mal se ha extralimitado. En las crisis que siguieron al tiempo de Amós (Samaría cae en 722), se juzgó importante recoger su predicación como una advertencia radical. Los libros proféticos dan voz al juicio y a la salvación de Dios. En el concierto de los textos la voz de Amós es la del juicio. Sin embargo, el epílogo de 9,11-15, añadido al libro en una fecha tardía, anuncia la restauración de Israel. Después del juicio y el castigo, se pueden abrir nuevas perspectivas.

El profeta Oseas

El profeta Oseas intervino en el reino de Israel, poco tiempo después de Amós. El título del libro que refiere sus palabras y sus acciones menciona a Jeroboán II, rey de Israel, y también a cuatro reyes de Judá. Después de Jeroboán (787-747) la situación se degrada rápidamente en Israel. El poder se debilita por una serie de golpes de Estado. Por otro lado, Asiria reanuda sus conquistas. Samaría, la capital de Israel, cae en 722 a.C. y su caída marca el final del reino. Dado que el libro de Oseas no alude directamente a este acontecimiento, resulta verosímil pensar que Oseas habló entre 750 y 725 a.C. Su predicación está marcada por su arraigo en el Norte, tanto por los lugares como por las tradiciones históricas a las que se refiere. Pero un cierto número de menciones del reino de Judá muestran que las palabras del profeta fueron releídas, adaptadas y en parte redactadas en Judá. Pudieron ser llevadas allí por refugiados de Israel después del final de este reino (722). Allí habrían pasado por una o varias ediciones. Lo que le había sucedido a Israel podía servir de advertencia a Judá. Al final del libro una información redaccional añadida aún más tarde abre su lectura a todos (Os 14,10).

El libro de Oseas está compuesto de una serie de oráculos pronunciados esencialmente contra Israel. Como en Amós, lo que se condena son las disfunciones en los ámbitos político, social y religioso. Pero, mientras que Amós denuncia primero la injusticia social, la condena de Oseas se centra más en la infidelidad religiosa.

Oseas y su esposa

Los capítulos 1–3 del libro están construidos en torno a un paralelo entre la historia conyugal del profeta y la de las relaciones de Dios con su pueblo. Los capítulos 4–14, colecciones de oráculos, son sobre todo un comentario a los tres primeros capítulos.

Dos relatos hablan del matrimonio de Oseas. En el primero (1,2-9), quizás redactado por un discípulo de Oseas, el Señor pide a su profeta que se case con una prostituta y le indica los nombres que deberá poner a los hijos nacidos de este matrimonio. El primero, Yizreel, recuerda los crímenes cometidos en este lugar, durante el golpe de Estado de Jehú en 741, y anuncia el juicio de Dios contra Israel. Los otros dos: *Lo-Ruḥamah*, (aquella de la que yo) «no [tengo] piedad», y *Lo-'Ammi*, (el que) «no [es] mi pueblo», indican las consecuencias de este juicio. En el segundo relato (3,1-5) habla en primera persona el profeta, a quien Dios pide que tome como esposa a una mujer adúltera. Tiene que imponerle un tiempo de prueba en forma de continencia sexual, al igual que Dios va a poner a prueba a su pueblo privándole de rey y de santuarios. Estos dos relatos hablan probablemente del mismo matrimonio que encarna la predicación del profeta en la carne misma de su vida. Se trata de una de esas «acciones simbólica» o «gestos proféticos» con los que los profetas expresan de una manera concreta su mensaje.

Oseas 2,4-15 se presenta como un proceso de divorcio (v. 4). El que habla es a la vez el acusador, la víctima y el juez. Se dirige a los hijos del acusado, los miembros del pueblo, para que hagan en su nombre un proceso a su madre. Este tema del proceso se encuentra también en Isaías y Miqueas y en los profetas del periodo del destierro; se designa estos textos con el término «oráculos de proceso*». Aquí, este oráculo de juicio, ha sido transformado con adiciones, al principio y al final, que anuncian la salvación: 2,1-3 anticipa el desenlace favorable y éste es desarrollado en 2,16-25. El veredicto favorable, completamente inesperado, indica una de las diferencias principales entre la predicación de Amós y la de Oseas. En éste el juicio trae el perdón y la salvación. Se encuentra exactamente la misma secuencia en otro oráculo: el juicio en 11,1-7 y el perdón en 11,8-11. La sucesión de los anuncios de desgracia y de dicha es, en efecto, un elemento de la coherencia del libro de Oseas. La sección que va de 4,1 a 11,7 está formada por acusaciones y anuncios de castigo. Y está seguida en 11,8-11 por una promesa de bendición. La misma construcción se reproduce en los tres últimos capítulos: amenazas (12,1–14,1) y promesas (14,2-9).

¡Pleitead con vuestra madre, pleitead,
porque ella ya no es mi mujer,
y yo no soy su marido!
¡Que quite de su rostro sus prostituciones
y de entre sus pechos sus adulterios,
no sea que yo la desnude toda entera
y la deje como el día en que nació,
la convierta en desierto,
la reduzca a tierra árida
y la haga morir de sed!
No me compadeceré de sus hijos,
porque son hijos de prostitución.
Pues su madre se ha prostituido,
se ha deshonrado la que los concibió,
cuando decía: «Me iré detrás de mis amantes,
los que me dan mi pan y mi agua,
mi lana y mi lino, mi aceite y mis bebidas».
Por eso, yo cerraré su camino con espinos,
la cercaré con seto y no encontrará más sus senderos;
perseguirá a sus amantes y no los alcanzará,
los buscará y no los hallará.
Para que diga: «Voy a volver a mi primer marido,
que entonces me iba mejor que ahora».
No sabía ella que era yo
quien le daba el trigo, el mosto y el aceite virgen,
¡yo le multiplicaba la plata,
y el oro lo empleaban en Baal!
Por eso volveré a tomar mi trigo a su tiempo
y mi mosto en su estación,
retiraré mi lana y mi lino
con que cubría su desnudez.
Y ahora descubriré su vergüenza
a los ojos de sus amantes,
y nadie la librará de mi mano.
Acallaré todo su alborozo,
sus fiestas, sus novilunios, sus sábados,
y todas sus solemnidades.
Arrasaré su viñedo y su higuera,
de los que decía:
«Ellos son mi salario,
lo que me han dado mis amantes»;
los convertiré en matorral,
y los devorará la bestia del campo.
La visitaré por los días de los Baales,

cuando les quemaba incienso,
cuando se adornaba con su anillo y su collar
y se iba detrás de sus amantes,
olvidándose de mí,
–oráculo del SEÑOR–
(Oseas 2,4-15; véase la continuación en p. 492).

El capítulo 2 establece una estrecha analogía entre los dos relatos (caps. 1 y 3) y el pueblo de Israel que se ha comportado como una mujer adúltera y una prostituta*. Dios hace un proceso contra ella movido por su amor. Este proceso no tiene como objetivo la condena del culpable, sino el establecimiento de relaciones renovadas en las que el amor de Dios provocará el consentimiento del pueblo: «Me compadeceré de *Lo-Ruhamah* ["No compadecida"], y diré a *Lo-'Ammi* ["No mi pueblo"]: Tú eres "Mi pueblo", y él dirá: "¡Dios mío!"» (2,25).

¿Quién da la vida: el Señor o Baal?

En Oseas 2, Israel es presentado como una mujer que corre tras los amantes, los Baales, «los (dioses) señores» (véanse los vv. 10 y 15). Baal, divinidad que muere y renace con la naturaleza, tiene el poder de hacer que los campos sean fértiles y los rebaños fecundos. En los relatos de los libros de los Reyes, Baal y el Señor aparecen como competidores. La cuestión es la siguiente: ¿quién es Dios en Israel? (véase en particular el sacrificio de Elías sobre el monte Carmelo en 1 R 18,20-24, p. 282). Pero en Oseas la cuestión es más bien: ¿quién da la vida? (véase Os 2,7.10.11). Ahora bien, para asegurar la vida de un pueblo de agricultores, los dioses de la fertilidad parecen más competentes que el Dios de Israel.

Las tribus* del Norte, que forman el reino de Israel, se apoyan en las grandes tradiciones del Éxodo, del don de la Ley en el Sinaí, de la travesía por el desierto. En la época de Oseas, el Señor es sin duda reconocido por estas grandes acciones y por el don de la tierra. Pero estas grandes hazañas han quedado relegadas al pasado, mientras que el culto a los Baales impregna la vida religiosa del pueblo. Es un culto acompañado de ritos agrarios, como el de la prostitución* sagrada, practicados en los santuarios de los Baales (véase 4,11-14). Se creía que la unión sexual con una mujer consagrada a la divinidad aseguraba la fecundidad y la fertilidad. El culto a la vida, tal como lo practicaban las antiguas poblaciones del país, se mezcla con el culto al Señor. Para los textos bíblicos este sincretismo es una infidelidad religiosa, descrita por las imágenes de la prostitución y el adulterio.

Naturaleza e historia

Oseas polemiza contra esta forma del culto empleando un vocabulario tomado de la religión de los Baales. Pero Dios es presentado

como un marido y no como un amante o un señor (en hebreo: *ba'al*). La relación con él es una relación de alianza*. La alianza con el pueblo, en el desierto, antes de la entrada en Canaán, dio a Israel su identidad primera. Por ello el pueblo es llamado también hijo: «Cuando Israel era niño, lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo» (11,1). Esta alianza, ahora rota, puede ser renovada (véase 2,20-25). Restaurada, integra el mundo de la naturaleza. El Dios del desierto es también el que permite vivir en Canaán. En la canastilla de los esponsales el Señor aporta como dote la justicia, el derecho, la ternura, la misericordia, la fidelidad (2,21-22), pero también el don del trigo, el mosto y el aceite virgen (2,24) que el pueblo atribuye a Baal. Oseas habla del Señor como de Baal, pero realizando una inversión. El Señor tiene una esposa, pero ésta es su pueblo y no una diosa como Astarté, asociada a Baal. Imágenes procedentes de la religión de Baal sirven para expresar el amor de Dios a Israel, su hijo por la historia y su esposa por alianza.

El simbolismo del amor

El simbolismo conyugal, que aparece por primera vez en Oseas, es retomado a continuación por otros profetas, particularmente Jeremías y Ezequiel [*véase* pp. 308 y 312], y después en otros textos bíblicos hasta el Nuevo Testamento (por ejemplo, Ef 5). A través de crisis y rupturas, desposorios y reconciliaciones, dicen que Dios ama a su pueblo como ningún hombre podría amar. El tema del amor atraviesa todo el libro de Oseas: amor dado pero también amor pedido. Éste está ligado a la misericordia y a la solidaridad, llama a la búsqueda y al conocimiento de Dios y a la vuelta: vuelta a Dios y restauración de la relación. En Oseas, Dios se hace seductor para reclamar esta «vuelta» que se llama también conversión.

El profeta Isaías

El libro de Isaías muestra cómo la predicación de un profeta permaneció viva a lo largo de los siglos. El enfrentamiento de Isaías con los poderes y los acontecimientos de su época dio lugar a un libro que se enriqueció y desarrolló durante muchos siglos. Tal como se presenta actualmente, el libro tiene 66 capítulos en los que hay que distinguir tres partes. El núcleo de los capítulos 1–39 hace referencia a acontecimientos que datan de la expansión asiria en la segunda mitad del siglo VIII. Proponen sobre todo anuncios de juicio. A principios del siglo VI, Jerusalén fue destruida y una parte del pueblo fue deportada.

Durante este periodo y después de él, discípulos lejanos de Isaías añadieron los capítulos 40–55 (el Segundo Isaías) y 56–66 (el Tercer Isaías). Ellos estimaron que el pueblo de Dios había sufrido el cas-

tigo anunciado. Entonces transmitieron promesas de salvación. Afrontaron la reorganización del culto bajo los primeros emperadores persas y después la crisis de identidad tras el retorno del destierro a finales del siglo VI.

«Visión que tuvo Isaías, hijo de Amós, tocante a Judá y Jerusalén en tiempo de Ozías, Jotán, Ajaz y Ezequías, reyes de Judá» (Is 1,1). Estas indicaciones ofrecidas al comienzo del capítulo 1 ponen todo el libro bajo la autoridad de Isaías y recuerdan el marco histórico y geográfico en el que habló y actuó. La predicación del profeta en el reino de Judá duró unos cuarenta años, entre 740 y 700 a.C. El contenido de la primera parte permite suponer que Isaías fue una personalidad importante de Jerusalén.

Sólo los capítulos 1–39 transmiten oráculos del propio Isaías. Dentro de los discursos del profeta se introdujeron reinterpretaciones y actualizaciones y después del destierro se añadieron desarrollos tardíos como los capítulos 24–27.

Lo esencial de la predicación de Isaías está formado por una acusación contra Judá y Jerusalén (capítulos 1–12 y 28–33) sobre el doble plano social y político. Por lo demás, algunas amenazas dirigidas contra naciones extranjeras en los capítulos 13–23 («oráculos contra las naciones») pudieron ser pronunciadas total o parcialmente por él.

El profeta y la política

La época de la actividad profética de Isaías está marcada por la presión de Asiria sobre los pequeños pueblos de Oriente Próximo. En 735 Siria y el reino de Israel organizan una coalición para resistir al nuevo imperio. Los coaligados presionan al reino de Judá y amenazan con ocuparlo para que Ajaz, el rey de Judá, se una a ellos. Es la guerra llamada «siro-efraimita»: guerra de Siria (Damasco) y de Efraín (la principal tribu del Norte, que designa a Israel) contra Judá. Ajaz duda acerca de la política que debe seguir. Entonces Isaías interviene para proponerle que resista al mismo tiempo a los coaligados y a los asirios poniendo su confianza en Dios. Sin embargo, el rey prefiere recurrir al soberano asirio. Después que Israel ha sido borrado del mapa (722), Judá se convierte en vasallo de Asiria. Más tarde, Ezequías, hijo de Ajaz, se rebela contra su soberano, lo que provoca en 701 el asedio de Jerusalén. La ciudad se salva milagrosamente, pero Judá pierde toda independencia. Uno o varios discípulos de Isaías relata(n) este episodio y las intervenciones de Isaías ante el rey en los capítulos 36–39, en gran parte paralelos a 2 Reyes 18–20 [*véase* p. 244]. Como puede verse, el profeta participa activamente-

en los asuntos políticos; tanto sus palabras como sus acciones son inseparables de la historia de su tiempo.

Al parecer, Isaías estuvo ligado a la corte real de Judá, como una especie de consejero religioso del rey. En el mundo del antiguo Oriente el gobierno de los pueblos es una de las formas más altas de sabiduría. Sin embargo, Isaías entra en conflicto con los sabios de la corte: opone la sabiduría de Dios a la de los dirigentes. Para él, Dios es el señor de la historia, hay un proyecto para su pueblo y para las demás naciones. En los relatos bíblicos, desde la instauración de la monarquía, los profetas se enfrentan al poder político. Pero la insistencia en la obra de Dios en la historia, que desbarata y contradice los planes de los sabios y de los diplomáticos, está particularmente subrayada en Isaías.

El oráculo del Emmanuel (Isaías 7,10-16)

Para Isaías la obra de Dios está unida a la promesa según la cual un descendiente de David ocuparía siempre el trono de Jerusalén (el oráculo de Natán en 2 S 7,12-16, p. 214). Esto explica las intervenciones del profeta ante Ajaz cuando los reyes de Siria y de Israel quieren imponer a Judá un rey extranjero (7,1-9). Isaías asegura al rey desamparado: «Si no creéis en mí, no seréis firmes» (7,9). Creer, en este contexto, es dirigirse a Dios para que se manifieste y realice su promesa. El «oráculo del Emmanuel» es el anuncio de un signo dado por Dios, a pesar del rechazo del rey.

Volvió el SEÑOR a hablar a Ajaz diciendo:
«Pide para ti una señal del SEÑOR tu Dios,
en lo profundo del Seol o en lo más alto».
Dijo Ajaz: «No la pediré, no tentaré al SEÑOR».
Dijo Isaías:
«Oíd, pues, casa de David:
¿Os parece poco cansar a los hombres,
que cansáis también a mi Dios?
Pues bien, el Señor mismo
va a daros una señal:
He aquí que una doncella está encinta
y va a dar a luz un hijo,
y le pondrá por nombre Emmanuel.
Cuajada y miel comerá
hasta que sepa rehusar lo malo
y elegir lo bueno.
Porque antes que sepa el niño rehusar lo malo
y elegir lo bueno,
será abandonado el territorio
cuyos dos reyes te dan miedo»
(Is 7,10-16).

El signo* es un acontecimiento o un hecho, designado por el profeta como portador de un sentido negativo o positivo. Es el anuncio o la manifestación de una realidad nueva o de un tiempo nuevo. En Is 7 el signo es el nacimiento de un heredero (v. 14) que asegura el porvenir de la dinastía y suprime la amenaza de un sucesor extranjero impuesto por Siria e Israel (v. 16). La joven embarazada, o que ya ha dado a luz, es sin duda la esposa del rey Ajaz. Su hijo recibe el nombre simbólico de *Emmanuel*, es decir, «Dios con nosotros», lo cual es prueba de la presencia de Dios en medio de su pueblo en la dinastía real. Concreta una afirmación frecuente en el Antiguo Testamento: «Dios es/estará contigo» o «Yo [Dios] estoy contigo» (por ejemplo, a Moisés: Ex 3,12), encarnándola en una persona. Este *Emmanuel* designa probablemente a Ezequías, el hijo de Ajaz. En efecto, Ezequías fue asociado muy pronto al trono, en vida de su padre (728?), antes de sucederle en 716. Al principio de su reinado se mostró como un rey justo y fiel a Dios. Sin embargo, después defraudó las esperanzas que el profeta tenía puestas en él.

El oráculo del Emmanuel pertenece a una sección habitualmente llamada «libro del Emmanuel» (6,1–9,6). Hay otros dos oráculos ligados a él. El de 9,1-6 recuerda, según parece, el nacimiento del rey; de hecho, evoca el día de su advenimiento, cuando pasa a ser hijo adoptivo de Dios. Posee las cualidades reales para asegurar la paz y la justicia para su pueblo. Por lo que respecta al oráculo de 11,1-9, indudablemente se refiere al acceso personal de Ezequías al trono; el rey no sólo tendrá todas las cualidades requeridas, sino que inaugurará una era nueva en la que toda la creación será reconciliada.

Un texto y sus relecturas

Todos estos pasajes son leídos por los cristianos como anuncios del nacimiento y la venida de Jesucristo. Entre ellos y el Nuevo Testamento hay varias etapas de relecturas. El Segundo Isaías (capítulos 40–55), después de las decepciones de la historia, los reinterpreta por medio de la figura de un misterioso Siervo del Señor (Is 42,1). En el siglo III a.C. la traducción griega de los Setenta* vierte el término hebreo *'almah*, «muchacha», de Is 7,14, por *parthenos*, «virgen». El evangelio según Mateo retoma este último término para anunciar el nacimiento de Jesús, hijo de Dios y nacido de María (Mt 1,23). En efecto, en este evangelio se pone de relieve particularmente la presencia de Dios en medio de los hombres en Jesucristo. En Is 7,14 el nombre de Emmanuel es dado por la madre; en la traducción griega por el padre («él le pondrá por nombre») y en Mateo por cualquiera que reconozca en Jesús la presencia de Dios en medio de los hombres («le pondrán por nombre»). Así es como la profecía vive y se actualiza.

Isaías, cantor del Dios santo

Como los otros profetas del siglo VIII, Isaías condena la injusticia social que reina en el pueblo, particularmente en Jerusalén. Lo hace en el nombre del Dios al que llama «el Santo de Israel». Decir que Dios es santo es afirmar al mismo tiempo que es Dios –es decir, el completamente Otro– y que es el único Dios. El relato que el profeta hace de su vocación* en el capítulo 6 pone de manifiesto la concepción que tiene de Dios y de la misión que éste le confía. Para Isaías, Dios, el Santo de Israel, se manifiesta particularmente por su promesa a la dinastía de David y por su presencia en los lugares que ha escogido: el templo y la ciudad de Jerusalén. La presencia del Dios santo lleva en sí a la vez el anuncio de la condena y el de la salvación. El pueblo de Dios y Jerusalén sufrirán un castigo, pero es en Jerusalén donde la salvación ofrecida por Dios se manifestará de forma universal.

El profeta Miqueas

El título del libro sitúa la predicación de Miqueas en el reino de Judá entre 740 y 700, como Isaías. Es la época de la expansión asiria. Samaría, la capital del reino de Israel, cae en 722 y el reino desaparece. Asiria prosigue su expansión por el Sur, hacia Egipto. Algunas ciudades de Judá son cercadas, el rey asirio Senaquerib asedia Jerusalén en 701. La ciudad se salva, pero Judá queda considerablemente empequeñecido.

La predicación de Miqueas presenta muchos vínculos con la de Isaías. Pero mientras que Isaías es un hombre de Jerusalén, la capital, Miqueas es un hombre de la provincia: es de la aldea de Moréset, situada al sudoeste de Jerusalén, región particularmente amenazada por el avance asirio. Isaías denuncia sobre todo las causas políticas del desastre nacional venidero; Miqueas condena más bien las causas sociales.

La relación entre juicio y salvación, que es la característica de los libros proféticos, es particularmente fuerte en el libro de Miqueas. Esta relación estructura su composición, que alterna oráculos de juicio y oráculos de salvación de la manera siguiente: 1–3: juicio; 4–5: *salvación*; 6,1–7,7: juicio; 7,8-20: *salvación*.

Esta estructuración del libro es obra de sus últimos redactores, después del destierro en Babilonia. A pesar de las divergencias en los elementos que se remontan al profeta en persona, existe no obstante un acuerdo bastante general en la idea de que los tres primeros capítulos transmiten su propio mensaje.

El proceso entre Dios y su pueblo*

El libro de Miqueas comienza con un llamamiento a todos los pueblos y a la tierra entera para que escuche el testimonio de Dios contra ellos y contra su pueblo (Mi 1,2). A continuación encontramos una teofanía*, o manifestación de Dios (1,3-4), una acusación (1,5) y la sentencia (1,6-7). La declaración de culpabilidad afecta a las dos capitales, la de Israel (Samaría) y la de Judá (Jerusalén). La sentencia se dirige a Samaría. El propósito de esta obertura es anunciar al reino de Judá que Jerusalén tendrá la misma suerte que Samaría, destruida por los asirios en 722. Los vv. 8-16 del capítulo 1 muestran el avance del enemigo que llega a las ciudades que han sido fortificadas para proteger a Jerusalén.

El tema del proceso se retoma y explicita al principio del capítulo 6: «Escuchad lo que dice el SEÑOR: [...] "Escuchad, montes, el juicio del SEÑOR, prestad oído, cimientos de la tierra, pues el SEÑOR entabla un proceso con su pueblo, se querella contra Israel"» (6,1-2). Israel es aquí el pueblo de Dios como tal y no sólo el reino del Norte. En 2,1-5; 3,1-12 y 6,9-16 se desarrolla una acusación contra el reino de Judá. Esta forma del proceso, que se encuentra en varios textos proféticos, procede sin duda de las fórmulas de proceso que los soberanos hacían contra sus vasallos en el antiguo Oriente. Estos oráculos contienen tres partes: la acusación que denuncia las infidelidades de Israel; el recuerdo de los beneficios del Señor y, por último, la sentencia que anuncia el castigo.

Como los otros profetas del siglo VIII, Miqueas denuncia las injusticias sociales de su tiempo: insiste en el acaparamiento de tierras por los grandes propietarios, la falta de honradez en el comercio y la actitud criminal de los responsables del pueblo, incluidos sus responsables religiosos, sacerdotes y profetas. El pueblo propiamente dicho es considerado aparte: «Pueblo mío, ¿qué te he hecho?» (6,3), pregunta Dios, que recuerda a continuación sus beneficios en el pasado (6,4-5) y advierte que las compensaciones por los sacrificios no sirven de nada (6,6-7). Miqueas 6,8 resume el corazón de la predicación profética de esta manera: «Se te ha hecho saber, hombre, lo que es bueno, lo que el SEÑOR quiere de ti: tan sólo cumplir la justicia*, amar la lealtad y proceder humildemente con tu Dios».

El profeta y sus adversarios

El libro de Miqueas escenifica una confrontación entre opiniones divergentes. El profeta no se dirige sólo contra los grandes propietarios y los altos funcionarios, sino también contra ciertos responsables religiosos, en particular contra ciertos profetas que extravían al

pueblo (véase 3,5-11). Éstos hablan y actúan para recibir dinero. Miqueas, por el contrario, lo hace empujado por el espíritu de Dios (literalmente «el soplo del SEÑOR», véase 3,8). La controversia entre los profetas mercenarios y el profeta animado por el Espíritu se resume en una pregunta: ¿qué revelación, es decir, qué palabra de Dios puede servir de referencia para comprender el presente? Los adversarios de Miqueas dicen: «¿No está el SEÑOR en medio de nosotros? ¡No nos alcanzará ningún mal!». Miqueas responde: «...por culpa vuestra, Sión* será un campo arado, Jerusalén, un montón de ruinas y el monte del templo, un cerro agreste» (3,11-12). La discusión continúa después del capítulo 3, pero a veces es difícil saber quiénes son los interlocutores, especialmente en los capítulos 4 y 5.

Un oráculo de salvación en torno a Jerusalén y el Templo (retomado en parte en Isaías 2,2-5) aparece en Mi 4,1-5, inmediatamente después del oráculo de desgracia de 3,12. Contradice no sólo lo que precede, sino también la presentación que Miqueas hace de Jerusalén y el oráculo de 5,1-3, según el cual Belén es el lugar de la salvación futura. Algunos biblistas piensan que se debe poner 4,1-5 y una parte del discurso que sigue en boca de los profetas que extravían al pueblo. Éstos apelarían, pero a destiempo, a una palabra profética ya conocida. Otros piensan que fueron añadidos más tarde. En todo caso, la redacción final conservó la controversia, añadiendo posiblemente su propio punto de vista. De esta manera el texto dice al lector que una palabra pronunciada en nombre de Dios no es verdadera por sí misma, sino que atañe a situaciones y tiempos concretos y no puede ser manipulada en provecho de ninguna ideología, ni siquiera religiosa.

El cumplimiento de la profecía*

«En cuanto a ti, Belén Efratá, la menor entre los clanes de Judá, de ti sacaré al que ha de ser el gobernador de Israel; sus orígenes son antiguos, desde tiempos remotos» (Mi 5,1). Este oráculo es citado en el relato de la infancia de Judá, en Mt 2,6, bajo la forma: «Y tú, Belén, tierra de Judá, *no eres, no*, la menor entre los principales clanes de Judá; porque de ti saldrá *un caudillo que apacentará a mi pueblo* Israel». Mateo invierte el juicio hecho sobre Belén y combina Mi 5,1 con 2 S 5,2. Pero el diálogo entre Mateo y Miqueas va mucho más allá del versículo citado. El libro de Miqueas desvela y condena el poder de Jerusalén, donde la monarquía no reina siguiendo el modelo del rey David, sino el de Omrí, un rey del Norte que gozaba de muy mala reputación (6,16). Jerusalén, que se ha convertido en una ciudad criminal, será deportada a Babilonia (4,10).

En medio del libro de Miqueas, Belén aparece como la anti-Jerusalén, como una aldea sin importancia, la del joven pastor David elegido por Dios, y no ciudad de su reino y de su gloria. Este David es el modelo del misterioso personaje, anunciado por el profeta en contraposición a los numerosos jefes que el pueblo cree poder darse para verse libre de las amenazas enemigas. La oposición entre Belén y Jerusalén funciona de una manera análoga en Mt 1,18–2,23, donde Belén es el lugar del rey escondido y frágil que acaba de nacer, Jesús, en oposición a Jerusalén, donde reina un rey despótico y cruel, Herodes el Grande.

En su estado final, el libro de Miqueas anuncia el restablecimiento de Israel reunido alrededor de una capital convertida y de un caudillo elegido por Dios. El evangelio de la infancia de Mateo se encuentra con la esperanza del libro de Miqueas de una manera imprevista. El cumplimiento es distinto de una predicción realizada y más que ella.

Los profetas del siglo VII

El profeta Nahum

«Oráculo sobre Nínive. Libro de la visión de Nahum de Elcós» (Na 1,1): éste es el título del libro de Nahum, que anuncia su contenido, centrado en una visión sobre Nínive, la capital del imperio asirio en el siglo VII. La visión profética interpreta la realidad por caminos que no dependen ni de la razón ni de la lógica y descubre su verdad profunda. Esta visión es un oráculo* de juicio. El empleo de un término que significa «escrito, documento», traducido en general por «libro», tal vez quiera decir que el oráculo de Nahum había sido ya puesto en parte por escrito en el momento de la redacción final del libro. El título no nos ofrece ninguna información sobre Nahum y Elcós no ha sido identificado.

El tema general del libro es el anuncio de la caída de la capital asiria, que da lugar a tres desarrollos:

– un salmo introductorio afirma que Dios domina la creación entera y juzga el mundo (1,2-8);

– oráculos, dirigidos sucesivamente a Judá y a Nínive, anuncian la destrucción de Nínive y la paz para los habitantes de Judá (1,9–2,3);

– un largo poema celebra la ruina de Nínive (2,4-19).

Nínive, ciudad símbolo

Con frecuencia en los textos bíblicos se nombra la capital de un reino para indicar el conjunto del país, de sus dirigentes e incluso del pueblo que habita en él. La antigua Asiria, situada en la Alta Meso-

potamia, al norte del actual Irak, impone su dominio sobre Oriente Próximo durante el siglo VIII. Nínive llegará a ser la capital de este imperio. En 722 los asirios conquistan Samaría y de esta manera ponen fin al reino de Israel: una gran parte de sus habitantes son deportados y el reino de Judá paga un gravoso tributo a los conquistadores.

Las invasiones asirias dejaron el recuerdo de una crueldad particularmente horrible, con su séquito de destrucciones y de deportaciones. El tema de la opresión asiria se encuentra en varios textos bíblicos, donde Nínive es el símbolo del poder totalitario cimentado sobre el orgullo y la injusticia (véase, por ejemplo, Is 10,5-13; 30,27-33; 31,4-9; So 2,12-15). Con otras ciudades, como Babilonia, por ejemplo, representa a las fuerzas hostiles a Dios y, de una manera más general, a las fuerzas del mal. No importa qué grupo humano o qué ciudad puedan ser en uno u otro momento «Nínive». Incluso Jerusalén adopta su imagen (véase, por ejemplo, So 3,1). El libro de Nahum da a la descripción de Nínive una dimensión casi mítica. La fuerza poética del texto es formidable. Imágenes, ritmo y sonoridades apuntalan su discurso.

Nahum, ¿un profeta nacionalista?

El oráculo de Nahum no está datado, pero el texto da algunas indicaciones a este respecto. La toma de la ciudad egipcia de Tebas por los asirios es mencionada en Na 3,8-10. Tuvo lugar en 667 o 663. La caída de Nínive es celebrada de antemano como un acontecimiento inminente. Nínive cae bajo los golpes de los babilonios en 612 a.C. Se puede suponer que un profeta llamado Nahum habló entre estas fechas, quizás durante el reinado de Manasés (687-642), rey de Judá que gozó de muy mala reputación (véase 2 R 21,1-18). Este profeta anuncia la liberación del pueblo de Dios del extranjero que lo domina. Se podría pensar que glorifica la caída del opresor únicamente en una perspectiva nacionalista. Pero podría ser también una advertencia dirigida a los que se acomodan a la situación, aceptan las influencias religiosas extranjeras y olvidan quién es su Dios.

El salmo que introduce el libro (1,2-8) da una clave para su lectura. Dios es a la vez temible y bueno. Él es el señor de la creación. Las fuerzas del mal no pueden resistirse a él y sufren su cólera. Pero Dios es también lento a la cólera (1,3) y bueno para quienes confían en él (1,7). Es indudable que el salmo pertenece a la redacción final del libro. Ésta podría ser bastante tardía, exílica o postexílica, es decir, el periodo en el que el pueblo de Dios lo había perdido todo: su país, su rey y el templo donde se manifestaba la presencia de su Dios.

En cualquier caso, el libro de Nahum afirma con fuerza que todo poder opresor tiene un final y que el mal no triunfará, cualquiera que sea la forma de la opresión y el tiempo en que se manifieste.

El profeta Habacuc

El primer versículo del libro, «Oráculo que tuvo en visión el profeta Habacuc» (Ha 1,1), no da ninguna indicación sobre la persona del profeta ni sobre la época en la que habló. No obstante, 1,6 proclama la llegada de nuevos conquistadores. Se trata de los caldeos, otro nombre de los babilonios, que ponen en peligro a la potencia asiria en torno a 630. Desde entonces se proponen imponer su dominio en Oriente Próximo. A partir de 610 someten los pequeños pueblos de Siria-Palestina. El reino de Judá sufre un cierto número de campañas militares y se convierte en vasallo de Babilonia. Así pues, las palabras de Habacuc se sitúan probablemente a finales del siglo VII, en un periodo dramático. Oriente Próximo está ya asolado. Todo anuncia la catástrofe para Judá. Ésta tiene lugar en 587 con la destrucción del Templo y de la ciudad de Jerusalén, y la deportación de una parte de la población.

Al igual que los demás libros proféticos, el de Habacuc conoció un trabajo de redacción que retomó las palabras del profeta y les dio la forma y la composición que conocemos actualmente. El libro se presenta con dos títulos. El primero (1,1) puede ser considerado bien como un encabezamiento de todo el libro, bien como la introducción de los capítulos 1–2, que refieren un diálogo del profeta con Dios. El segundo, «Oración del profeta Habacuc, en el tono de las lamentaciones» (3,1), introduce una oración presentada en forma de salmo.

El diálogo del profeta con Dios

El diálogo surge de las preguntas que se hace el profeta: «¿Hasta cuándo, SEÑOR, pediré auxilio, sin que tú escuches, clamaré a ti: "¡Violencia!" sin que tú salves? ¿Por qué me haces ver la iniquidad, mientras tú miras la opresión?» (1,2-3a). ¿Hasta cuándo? (1,2; 2,6) y ¿por qué? (1,3.13) son las dos grandes cuestiones de la literatura de la queja. Ellas presentan ante el mismo Dios el problema que plantea su silencio en momentos en que se desencadenan el mal y la injusticia. Esta literatura ocupa un lugar importante en la Biblia, particularmente en los Salmos, en Job y en algunos textos de los profetas. Sin el grito de protesta que surge dentro de la fe, el ser humano corre el riesgo de hundirse en la negación de Dios y el fatalismo.

El grito del profeta Habacuc, enfrentado con la realidad y con Dios, le permite ver más allá del presente. Una primera respuesta de Dios afirma que, tras la opresión y la violencia existentes, vendrá un mal aún más terrible, la llegada de los caldeos (1,6-11). Esta respuesta provoca la pregunta del profeta: «¿Por qué ves a los traidores y callas cuando traga el impío al que es más justo que él?» (1,13). Una segunda respuesta afirma que el justo podrá vivir (2,2-4). Una serie de declaraciones de desgracia prolonga esta respuesta: desgracia para el opresor, que sufrirá a su debido tiempo las consecuencias de su comportamiento (2,7.10-11.16-17.19b).

Después del diálogo, la queja del profeta se transforma en una súplica: «Aun en la ira acuérdate de la compasión» (3,12). Ésta introduce una teofanía, es decir, una descripción simbólica del Dios que se manifiesta. Mientras que la oración-queja del capítulo 1 afronta el silencio de Dios, el salmo del capítulo 3, por el contrario, exalta su manifestación. Lo hace empleando las imágenes tradicionales de las teofanías* en el antiguo Oriente: llegada de la divinidad desde la montaña, cataclismo cósmico, carro de la victoria... Todos estos elementos que se encuentran en otros lugares en los textos bíblicos subrayan que el Señor, el Dios de Israel, es el verdadero Dios. Puestos en relación con las intervenciones de Dios en la historia de su pueblo (3,7.15), afirman su victoria sobre las fuerzas del caos y de la muerte.

El justo y el malvado

La cuestión de fondo del libro de Habacuc (¿por qué deja Dios que reine el mal?) suscita la oposición entre el justo y el malvado: «¡El impío asedia al justo, por eso se pervierte la justicia!» (1,4; véase 1,13 citado anteriormente). El justo puede ser cualquier miembro del pueblo aplastado injustamente por la opresión, o el pueblo mismo que sufre la tiranía del conquistador. En Habacuc están presentes ambas posibilidades. El comienzo del libro (1,2-4) expone lo que sucede en el pueblo de Judá donde no se respeta el derecho. Entonces Dios suscita un conquistador como instrumento de su justicia (1,5-6). Pero éste hace reinar su derecho particular, según normas criminales que son las de su fuerza y su orgullo (1,9-11; 2,6b-20). Esto le acarrea su propia destrucción.

Ahora bien, la observación de que el proceder del malvado se vuelve finalmente contra él no resuelve el problema planteado por la suerte del justo. La respuesta que Dios da al profeta a este respecto (2,2-4) no dice que los derechos del justo serán restablecidos, sino que afirma: «Sucumbirá quien no tiene el alma recta, mas el justo por su fidelidad vivirá» (2,4). Por lo demás, se trata de una visión, es

decir, de un descubrimiento de lo que va más allá de las realidades visibles, presentado aquí como una anticipación de lo que sucederá necesariamente. El profeta recibe la orden de escribir esta visión para atestiguar su verdad. La vida del justo, lo que le da sus cimientos y su valor en medio de la opresión y de la violencia, es su fidelidad. El término hebreo así traducido (*'emunah*) puede significar a la vez, o según los contextos: la perseverancia en la obediencia a Dios, la fidelidad en la relación con él, la confianza.

Un profeta en tiempos de crisis
Uno de los intereses del libro de Habacuc es el de dibujar el retrato del profeta, mediador entre Dios y los hombres, en un periodo particular de crisis. El profeta es testigo de lo que pasa en la tierra de los hombres y pregunta a Dios por ello. Sus cuestiones constituyen una oración que no cede: «Mi puesto de guardia ocuparé, arriba en la muralla me pondré, oteando para ver lo que [el Señor] me dice, lo que responde a mi querella» (2,1). En medio del caos el profeta se mantiene ante Dios y espera de él la salvación y la vida. En este sentido es un justo. Llama a los humanos a vivir de esta justicia* en un momento catastrófico de la historia de su pueblo.

El profeta Sofonías
Según el título del libro, la predicación de Sofonías tuvo lugar en tiempos de Josías, que reinó en Judá de 640 a 609. La segunda mitad del siglo VII es un periodo de agitación y de incertidumbre en el antiguo Oriente Próximo, entre el apogeo de la dominación asiria y el ascenso del poder babilónico. Asiria provocó la ruina de los pequeños Estados de Siria-Palestina. El reino de Israel desapareció en 722 y el reino de Judá, al que amputaron una parte de su territorio, sufrió la dominación asiria. El reinado de Manasés (697-642) estuvo marcado por toda clase de abusos y por un desorden religioso ligado a la ocupación extranjera. Josías, a la edad de ocho años, sucedió a su padre Amón, asesinado después de un reinado muy breve. Es indudable que la minoría de edad del rey estuvo dominada por intrigas y conflictos de poder. En 622 el rey Josías emprendió una reforma religiosa. Pero murió en 609 en Meguido, al tratar de cortar el paso al faraón Necó, que subía a prestar ayuda a Asiria para terminar con las ambiciones babilónicas [*véase* p. 246].

Es probable que el libro de Sofonías remita al periodo de la minoría de edad del rey Josías, antes de la reforma religiosa. Sobre el profeta el texto no ofrece más informaciones que las contenidas en el título. Éste ofrece una genealogía que se remonta hasta la cuarta

generación, sin duda para probar que Sofonías es un hombre de Judá. El texto da a entender que su autor es un buen conocedor de Jerusalén, pues está familiarizado con los barrios de la ciudad y sus habitantes, y también con las costumbres de los responsables civiles y religiosos.

Se podría presentar la estructura del libro según uno de los esquemas clásicos de la predicación profética:

– amenazas contra Judá y Jerusalén: 1,2–2,3;
– amenazas contra Jerusalén y los pueblos extranjeros: 2,4–3,8;
– promesas de salvación: 3,9-20.

Sin embargo, estas diferentes partes no son homogéneas. Lo que estructura el libro de una manera más profunda es el tema del «día del Señor» y un juego entre lo universal (la tierra entera y las naciones que la habitan) y lo particular (Jerusalén y el pueblo de Dios).

El día del Señor

La expresión «el día del SEÑOR» es propia de los libros proféticos (véanse los libros de Amós, Isaías, Miqueas y también Joel, Abdías, Ezequiel y Malaquías). Se trata de una manifestación esperada de Dios que puede adoptar aspectos grandiosos. En ese día Dios tiene que intervenir para un juicio que desvelará la verdad y el sentido de las acciones humanas.

Es posible que en los comienzos de la monarquía (finales del siglo XI y siglo X) el día del SEÑOR fuera esperado como un día de salvación para Israel y de condenación para sus enemigos. Pero los profetas de los siglos VIII-VII rompen esta separación. El pueblo de Dios está, como los demás, sometido al juicio. Para que pueda escuchar las palabras de salvación, primero tiene que tomar en serio las de condenación. El libro de Sofonías hace presente este doble aspecto de la condenación y la salvación.

En efecto, anuncia la proximidad del día del Señor caracterizándolo como el día del sacrificio* (1,7-8). Un sacrificio comporta dos aspectos: la inmolación y la purificación. El primer aspecto se desarrolla en 1,8–3,8: Jerusalén y las naciones son destruidas de la misma manera que se consume la carne del sacrificio. El segundo aspecto se desarrolla a partir de 3,9: los pueblos y Jerusalén son purificados, lo que conlleva la restauración de la ciudad de Dios.

El pecado de Jerusalén

El pecado de Judá está concentrado en Jerusalén, su capital, que se niega a buscar a Dios (véase 1,6). Sus manifestaciones son la contemporización religiosa, la suficiencia, la injusticia y la violencia. Los responsables del pueblo, dirigentes, jueces, sacerdotes y profetas son

particularmente atacados bajo la acusación de impostura (1,4-5 y 3,1-4). Jerusalén ha perdido su estatuto de Ciudad Santa al rechazar a Dios. Los reproches que se le dirigen (1,2–2,3 y 3,1-8) enmarcan los oráculos de amenazas contra los pueblos que la rodean por occidente, por oriente, por el norte y por el sur. En 3,1-8 Jerusalén es una ciudad anónima que sigue, sin transición en el texto, a Nínive, capital del imperio asirio. Aunque Jerusalén es la ciudad en medio de la cual se encuentra el Señor (3,5), ella no lo tiene en cuenta.

El «resto» del pueblo de Dios*

Al anunciar la condena divina, la predicación de Sofonías, como la de otros profetas, propone al mismo tiempo una salida (véase 2,3). Pero dirige también una propuesta de cambio a otras personas que no son las destinatarias de la condena. Los «humildes de la tierra» (2,3 y 3,11-13) constituyen «el resto» del pueblo y son objeto de las promesas (3,9-20). Se oponen a los responsables religiosos y políticos y a todos los que se enriquecen por medio de la injusticia. Al contrario que la mayoría de la población de Jerusalén, su único refugio está «en el nombre del Señor» (3,12b-13).

El tema del «resto» es tratado con frecuencia en los libros proféticos. La palabra resto indica a la vez la amplitud del desastre (no ha quedado más que un resto del pueblo) y la posibilidad de un futuro. En el libro de Sofonías el resto del pueblo hace posible la restauración de Jerusalén, que reencuentra su identidad y su nombre (3,14-16). La presencia del Señor en medio de la ciudad se manifiesta por la solicitud que muestra hacia ella. Esta Jerusalén, que nacerá «aquel día» (3,11.16) o «en aquel tiempo» (3,20), se opone a la Jerusalén histórica descrita anteriormente.

Lo particular y lo universal

En las promesas del libro de Sofonías aparece una nota de universalismo (véase 2,11 y 3,9-10). Jerusalén restaurada deja de asemejarse a los otros pueblos y de perder por ello su identidad. La confusión religiosa cede paso a una unanimidad en el culto dado a Dios. El universalismo de la salvación, así sugerido, reemplaza al universalismo del juicio. Entonces cada nación puede ocupar su lugar y Jerusalén puede manifestar la alegría de Dios en medio de los pueblos (véase 3,17).

El profeta Abdías

Abdías es el más breve de los escritos proféticos e incluso de todos los libros del Antiguo Testamento. El libro contiene sólo 21 versículos (en un único capítulo), presentados como una visión, que for-

man un oráculo de juicio contra Edom, un pequeño reino vecino, al sudeste del mar Muerto. El texto no ofrece ninguna indicación sobre la persona del profeta que transmitió esta visión.

El contenido del libro de Abdías remite al periodo en que el reino de Judá ha sido aplastado por los babilonios. En el momento de la caída de Jerusalén en 587, los edomitas participaron en la destrucción y en el saqueo de la ciudad (vv. 10-14). Según Ezequiel 35,10 aprovecharon también aquella ocasión para ocupar territorios del sur de Judá. Ciertamente el oráculo fue transmitido poco después de 587.

Abdías y el relato bíblico
En el libro de Abdías, como en otros textos del Antiguo Testamento, el pueblo de Edom es designado por el nombre de su antepasado Esaú (Gn 36,9.43). Gn 25–35 narra los conflictos entre Esaú y su hermano mellizo Jacob: se trata de saber cuál de los dos es bendecido por Dios y de repartirse los territorios. La hostilidad entre los descendientes de los dos hermanos aparece en el momento de la marcha hacia el país de Canaán (Nm 20,20) y cuando David somete a los edomitas (2 S 8,13-14), provocando así su deseo de revancha (1 R 11,14-22; 2 R 8,20-22). En varios textos Edom es presentado como el hermano-enemigo, uno de los enemigos típicos de Israel: en particular, Jr 49,7-22, muy próximo a Ab 1-9 (véase también Ez 25,12-14 y 35,1-15; Am 1,11-12).

¿La fraternidad o la revancha?
El oráculo de juicio contra las naciones extranjeras es un elemento importante de los textos proféticos. Estos oráculos denuncian sobre todo los desórdenes políticos y/o sociales y económicos. Siguen la disposición tradicional acusación/castigo. Ahora bien, el oráculo de Abdías rompe este orden; esta particularidad se debe al hecho de que este pueblo extranjero, Edom, es originalmente un pueblo hermano. El oráculo comienza con el anuncio del castigo de Edom-Esaú (vv. 1-9); indica las causas de este castigo (vv. 10-15) y después anuncia a Israel-Jacob el final de Edom (vv. 16-18). Un comentario conclusivo, añadido sin duda tardíamente, describe la reconquista del territorio por Israel (vv. 19-21).

Esta disposición pone de relieve los motivos de la acusación, que ocupan el centro del oráculo y son descritos en un fragmento poético (vv. 11-14) construido sobre la repetición de la expresión «en el día de» (10 veces). La acusación se centra en la violencia ejercida por Edom contra Judá, el pueblo hermano (v. 10). «El día del hermano», en el que Judá sufrió la desgracia, no debería haber sido para Edom motivo de alegría y de saqueo, sino de compasión y de solidaridad.

A este día responde «el día del Señor»,que vendrá a restablecer la justicia (v. 15a). Allí donde no se ha vivido la fraternidad, se aplica el principio «lo mismo que tú has hecho, se te hará» (v. 15b). La mención del día* del Señor sitúa el juicio de Edom en el marco del juicio de todos los pueblos, incluido el de Israel (véase v. 16).

La última frase: «¡Y el SEÑOR reinará!», enmarca la revancha en la forma de una expansión nacionalista de Judá, el hermano asesinado, que parece ser el contenido del comentario final (vv. 19-21). Aun cuando la violencia llame a la violencia, y la agresión a la revancha, la última palabra no la tienen los poderes humanos sino únicamente Dios.

La intertextualidad bíblica

El problema de los conflictos entre hermanos, en sentido amplio, aparece con frecuencia en la Biblia. En toda lectura del libro de Abdías que trate de hacer una actualización hay que establecer un diálogo entre este libro y otros textos. Abdías muestra el círculo vicioso de la violencia. Otros textos describen cómo se pueden afrontar los conflictos o proponen un proceso de perdón (por ejemplo, José y sus hermanos, Gn 37–45). La intertextualidad bíblica, es decir, el hecho de que los textos tienen puntos de vista diferentes que pueden oponerse, ignorarse o complementarse, abre un debate entre los propios textos y entre los textos y los lectores.

C. D.

LOS PROFETAS DEL SIGLO VI

El profeta Jeremías

Jeremías ejerció el ministerio profético en Jerusalén entre 626 y 586, esto es, los últimos cuarenta años del reino de Judá, un periodo particularmente agitado y dramático: el reino experimenta, a finales del siglo VII, la decadencia y después el hundimiento bajo los golpes de Nabucodonosor, rey de Babilonia. Por dos veces, en 597 y 587, la ciudad es tomada y la elite de la población es deportada a Babilonia. En 587, el Templo y las murallas de Jerusalén son destruidos; Sedecías, el último rey de Judá, muere y la monarquía queda abolida. ¿Queda todavía un porvenir para el pueblo de Dios?

Llamada a la conversión

En un primer momento de su predicación, antes de la conquista de Jerusalén, el profeta invita sin cesar a los israelitas a la conversión: «Vuelve, Israel apóstata, oráculo del SEÑOR. [...] Volved, hijos após-

tatas, yo remediaré vuestras apostasías» (Jr 3,12.22). En sus oráculos, Jeremías pinta un retrato despiadado del comportamiento del pueblo:

Así dice el SEÑOR:
¿Por qué este pueblo sigue apostatando,
Jerusalén con apostasía perpetua?
Se aferran a la mentira,
rehúsan convertirse.
He escuchado atentamente:
no hablan a derechas.
Nadie deplora su maldad diciendo: «¿Qué hice?».
Todos se extravían, cada cual en su carrera,
como caballo desbocado en la batalla (8,5-6).

Un pueblo pecador

La denuncia del pecado de Israel es un tema constante en los oráculos, a menudo ilustrado con imágenes evocadoras. En su comportamiento concreto, el pueblo muestra que no conoce a Dios. Ningún grupo se libra de esta denuncia: los reyes, los grandes, los sacerdotes*, los profetas y todas las gentes de Judá y de Jerusalén. La palabra de Jeremías se hace particularmente punzante cuando denuncia las falsas seguridades que el pueblo busca en el Templo, la Ley y los ídolos, en lugar de poner su confianza en el Señor, el único Dios de Israel.

¿Qué hacen los israelitas cuando van al Templo? Gritan: «¡Templo del SEÑOR, Templo del SEÑOR, Templo del SEÑOR es éste! [...] ¡Estamos seguros!» (7,4.10). Ahora bien, estas palabras no son más que «palabras engañosas» (7,4.8), porque a la vez que hacen estas oraciones, los judíos cometen graves injusticias: «Robar, matar, adulterar, jurar en falso, incensar a Baal y seguir a otros dioses que no conocíais. Luego venís y os paráis ante mí en este templo donde se invoca mi Nombre» (7,9-10). El culto tiene que ir unido a la práctica de la justicia*; de lo contrario, no es más que mentira.

Tampoco la institución de la Ley aporta la garantía automática de la salvación. Decir «somos sabios, y poseemos la Ley del SEÑOR» (8,8) puede ser una mentira, porque la verdadera sabiduría es poner en práctica la palabra divina. Ahora bien, Jeremías constata que muchos sabios desprecian de hecho esta palabra.

Los ídolos son una gran tentación para los israelitas. Al lado del Señor, el Dios de Israel conocido en el desierto, en tiempos del Éxodo, ¿no convendría dar culto a los dioses de Canaán, los Baales?

Los dioses babilónicos, con Marduk a la cabeza, ¿no son dioses poderosos, puesto que dan la victoria a Nabucodonosor? Frente a la idolatría, la palabra del profeta es firme y sin concesiones: «ir en pos de la Vanidad» es convertirse uno mismo en «vanidad», es «trocar su Gloria por el Inútil» (2,5.11). El pecado no es sólo el olvido del Dios que hizo «subir desde Egipto» al pueblo y lo «llevó por el desierto», sino la necedad: el pueblo se acarrea su desgracia porque va a beber a «cisternas agrietadas» y no al «manantial de aguas vivas» (véase 2,13).

En este periodo político agitado, profetas de todas las clases pretenden enunciar la verdad y decir la palabra del Señor: de ahí los numerosos conflictos entre los profetas. ¿Quién dice la verdad? ¿Jeremías, que, a riesgo de pasar por un colaborador, dice que hay que someterse al enemigo babilónico, o los profetas que anuncian la paz y la dicha? En el relato del conflicto con Jananías (Jr 28), el texto bíblico enuncia el criterio del verdadero profeta: el profeta del Señor es aquel que es enviado por Dios. Sólo habla si Dios le da a conocer una palabra; si no, prefiere irse antes que proferir una palabra engañosa (28,11).

¿Quién puede salvar?

Entonces, ¿de dónde puede venir la esperanza, si las instituciones fundamentales (el Templo, la Ley, la monarquía) ya no aportan la salvación y si los profetas ya no son los portavoces del Señor? La conversión a la que Jeremías ha llamado tantas veces al pueblo en la primera parte de su ministerio parece imposible: «El pecado de Judá está escrito con buril de hierro; con punta de diamante está grabado sobre la tabla de su corazón y en los cuernos de sus aras» (17,1).

Sólo Dios puede actuar y salvar a su pueblo. Eso es lo que anuncia el profeta, mientras que el reino de Judá está perdido: «ha creado el SEÑOR una novedad en la tierra» (31,22). Esta novedad adopta una doble forma: en una situación de desolación en la que el orden natural está perturbado, en la que vuelve el caos, Dios hará que la mujer dé a luz de nuevo y sobre todo dará a su pueblo una «nueva alianza» (31,31-34): en el corazón del hombre, ya no estará grabado el pecado, sino la ley dada por Dios.

Un hombre en diálogo con su Dios

El libro de Jeremías presenta la figura de un profeta en diálogo permanente con su Dios. El término «palabra» y el verbo «hablar» son los más frecuentes en el libro. En muchas ocasiones se repite que «la

palabra del SEÑOR fue dirigida a Jeremías para decir» o que «Jeremías dice al Señor». El relato de vocación* (Jr 1), prólogo del libro, es un diálogo entre el Señor –que conoce, consagra y establece a quien escoge para que lleve su palabra– y Jeremías, que plantea objeciones: su juventud, su miedo. De esta manera el profeta es definido como un hombre que escucha a otro, orientado, inclinado hacia la palabra de Dios, un hombre que vive bajo la palabra. Algunos pasajes del libro de Jeremías nos dicen cuál fue la oración del profeta y de sus discípulos: «La palabra del SEÑOR ha sido para mí oprobio y befa cotidiana [...]. Pero había en mi corazón algo así como fuego ardiente, prendido en mis huesos, y aunque yo trabajaba por ahogarlo, no podía» (20,8-9). El profeta expresa así con diversas imágenes la experiencia de la palabra que lo ha sacudido, zarandeado, vivificado y hecho feliz. Para él la palabra es un fuego, un dolor de vientre, un martillo, un vino embriagador, una muralla. ¿Acaso no dice él al Señor: «Se presentaban tus palabras, y yo las devoraba; era tu palabra para mí un gozo y alegría de corazón» (15,16)?

A lo largo de todo el libro, Jeremías es presentado como el hombre de la palabra, aquel cuyo destino se identifica de alguna manera con la palabra de Dios. Se comprende por qué el mensajero de Dios que fue Jeremías se convirtió en un verdadero mensaje para las generaciones de creyentes que editaron sus oráculos.

El oráculo de la nueva Alianza (31,31-34)*

Van a llegar días –oráculo del SEÑOR– en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza; no como la alianza que pacté con sus padres, cuando los tomé de la mano para sacarlos de Egipto; que ellos rompieron mi alianza, y yo hice estrago en ellos –oráculo del SEÑOR–. Sino que ésta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel, después de aquellos días –oráculo del SEÑOR–: pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que adoctrinar más el uno a su prójimo y el otro a su hermano, diciendo: «Conoced al SEÑOR», pues todos ellos me conocerán, del más chico al más grande –oráculo del SEÑOR–, cuando perdone su culpa y de su pecado no vuelva a acordarme.

El oráculo de la nueva Alianza, texto fundamental de la Escritura, abre un porvenir a Israel, de dos maneras. La Alianza, relación concluida por Dios con su pueblo y que compromete a éste a la obediencia de la Ley, es en adelante interiorizada y personalizada: la Ley está inscrita en el corazón de cada uno y no ya en las piedras de las

tablas de la Ley. Después, la palabra de Jeremías anuncia el perdón de Dios sin condiciones. En numerosos textos bíblicos el perdón está ligado al comportamiento del hombre: «Si topáis con alguno que practique la justicia, [...] yo perdonaría [a Jerusalén]» (5,1-7). En el oráculo de Jeremías, la Alianza es un nuevo acto gratuito del Señor para con Israel. La novedad de esta Alianza consiste en el perdón de los pecados propuesto sin condición previa, el conocimiento de Dios ofrecido a todos sin mediación institucional, el don de una ley inscrita en el corazón. La audacia espiritual de Jeremías consiste en haber percibido, en el corazón de una situación política trágica y de su experiencia de creyente, que el perdón precede a la conversión. El hombre puede volver a Dios porque se sabe perdonado.

El Nuevo Testamento, en la carta a los Hebreos (8,8-12 y 10,16-17) retomará este oráculo del profeta Jeremías para decir que la nueva Alianza ha sido efectivamente establecida por el sacrificio que Cristo ofreció libremente en su muerte. Las palabras de la Eucaristía lo repiten: «Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros» (Lc 22,20).

El profeta Ezequiel

El profeta Ezequiel ejerció su ministerio en Babilonia entre 593 y 571, es decir, en un periodo particularmente trágico de la historia de Israel. En efecto, la ciudad de Jerusalén es asediada y tomada por el enemigo babilónico en 597 y 587, y una parte de la población es deportada a Babilonia; la ciudad y el Templo son destruidos en 587, y el último rey de Judá, Sedecías, es deportado y sus hijos ejecutados. El porvenir está comprometido.

Ezequiel procede de una gran familia sacerdotal de Jerusalén. Cuando Nabucodonosor, rey de Babilonia, conquista la ciudad en 597, Ezequiel forma parte de los deportados a Babilonia. Es allí, «entre los deportados, a orillas del río Quebar» (Ez 1,1), donde es llamado al ministerio profético, «el año quinto de la deportación del rey Jeconías» (1,2). Así pues, Ezequiel es un profeta de todo punto singular, porque pronuncia los oráculos del Señor en tierra extranjera. Este simple hecho tendrá una importancia capital en el desarrollo de la teología de Israel.

La actividad profética de Ezequiel se desenvolvió en dos tiempos: antes y después de la destrucción del Templo y de las murallas de Jerusalén en 587. Entre 593 y 587, Ezequiel anuncia el castigo que el pueblo ha merecido por sus faltas. Denuncia el pecado de Israel con un vigor inigualado: en los oráculos de este primer periodo condena sin cesar la violencia, los crímenes, el orgullo, la inmoralidad y sobre todo la idolatría. Entre 587 y 571, después de la caída de Jeru-

salén, Ezequiel se convierte en el profeta de la esperanza de salvación: mientras que el pueblo está sumido en la desesperación, él anuncia que todavía hay un provenir posible para Israel.

La estructura del libro de Ezequiel es muy parecida a la de un buen número de libros proféticos: oráculos de juicio contra Judá (1–24), oráculos contra las naciones (25–32) y oráculos de salvación para Israel (33–48). La originalidad del libro está sobre todo en las innovaciones en las formas literarias: grandes visiones (1–3; 8–11; 37; 40–48) y retrospectivas históricas (16; 20; 23) completan los oráculos y las acciones simbólicas.

La vocación profética*

El libro de Ezequiel comienza con una visión grandiosa, la de la gloria divina que abandona el Templo de Jerusalén para ir a Babilonia. La audacia del profeta es grande. Vinculándose a la teología del Éxodo, Ezequiel afirma que el Dios de Israel, el que habita en el Templo de Jerusalén, no está atado a ese lugar; el Señor está allí donde se encuentra su pueblo. Y en el momento del destierro, el Señor está con su pueblo en Babilonia, en tierra extranjera. Y le habla, incluso en el exilio. El texto actual de la visión está sobrecargado con muchas adiciones; he aquí lo esencial.

4 *Yo miré: un viento huracanado venía del norte, una gran nube y fuego fulgurante. [...] Había en el centro la figura de cuatro seres cuyo aspecto era el siguiente: tenían figura humana. Tenían cada uno cuatro caras y cuatro alas cada uno [...] cada dos alas se tocaban entre sí y otras dos les cubrían el cuerpo. [...] Entre los seres había como brasas incandescentes, con aspecto de antorchas, [...] el fuego despedía un resplandor, y del fuego salían rayos. [...]*

22 *Sobre las cabezas del ser había una forma de bóveda como de cristal resplandeciente. [...] Por encima de la bóveda [...] había como una piedra de zafiro en forma de trono, y sobre esta forma de trono, por encima, en lo más alto, una figura de apariencia humana.*

27 *Vi luego como el destello de un relámpago [...] desde lo que parecía ser sus caderas para arriba; y desde lo que parecía ser sus caderas para abajo, vi como un fuego resplandeciente alrededor. Era como el arco iris que aparece en las nubes los días de lluvia: tal era el aspecto de este resplandor a su alrededor. Parecía la gloria del SEÑOR. A su vista caí rostro en tierra y oí una voz que hablaba* (Ez 1,4...29).

El lenguaje utilizado en este relato de visión, con sus numerosas imágenes y repeticiones, puede parecernos hoy un tanto extraño,

pero lo esencial está claro. El profeta no trata de dar detalles precisos sobre lo que ha visto, sino que quiere transmitir una experiencia: ha percibido algo que «parecía la gloria del SEÑOR»; los términos son voluntariamente aproximativos, pero esta visión inicial desemboca en una misión profética: «Hijo de hombre, yo te envío a los israelitas, nación rebelde, que se han rebelado contra mí. [...] Les comunicarás mis palabras, escuchen o no escuchen, porque son una casa rebelde» (2,3.7). El profeta es el portavoz del Señor, su enviado a un pueblo pecador. La visión prosigue con una metáfora sugerente. El profeta no es sólo invitado a escuchar las palabras que el Señor va a decirle, sino también a abrir la boca y a comer un libro en el que está escrito: «Lamentaciones, gemidos y ayes». «Abre la boca y come lo que te voy a dar», dice Dios. «Lo comí», escribe Ezequiel, «y fue en mi boca dulce como la miel» (2,8 y 3,3).

Acciones simbólicas*

El profeta es el hombre de la palabra, pero esta palabra no se expresa sólo con discursos, sino que muchas veces adopta la forma de acciones simbólicas. Así, el profeta recibe una orden del Señor: «Ahora, pues, hijo de hombre, prepárate un equipo de deportado y sal deportado en pleno día, a sus propios ojos. [...] Haz a vista de ellos un agujero en la pared, por donde saldrás. A sus ojos, cargarás con tu equipaje a la espalda y saldrás en la oscuridad». El profeta ejecuta la orden y dice a los israelitas: «Yo soy un símbolo para vosotros; como he hecho yo, así se hará con ellos; serán deportados, irán al destierro» (12,3-6.11). Ezequiel anuncia con hechos a los habitantes de Jerusalén que también ellos irán al destierro. La acción simbólica más fuerte es, sin duda, aquella en la que Ezequiel, que acaba de perder a su mujer, recibe la orden de no llorar por ella, como signo de la desgracia que va a abatirse sobre Jerusalén (24,15-24). La misión del profeta es anunciar que el fin está cerca; el juicio de Dios sobre su pueblo no ha llegado aún hasta el extremo. En esta situación compleja y dramática, el profeta es el que ve, el que comprende el sentido de lo que pasa, porque ha sido establecido como «centinela» para la casa de Israel (33,1-9).

Denuncia del pecado

Como sus predecesores, Ezequiel no deja de descubrir las faltas del pueblo y de anunciar el castigo. A través de una gran alegoría*, relee toda la historia de Jerusalén, es decir, de Israel, subrayando que el pueblo es pecador desde el principio.

«Así dice el SEÑOR a Jerusalén: Por tu origen y tu nacimiento eres del país de Canaán. Tu padre era amorreo y tu madre hitita. Cuando naciste, el día en que viniste al mundo, no se te cortó el cordón, no se te lavó con agua para limpiarte, no se te frotó con sal, ni se te envolvió en pañales. Ningún ojo se apiadó de ti para brindarte alguno de estos menesteres, por compasión a ti. Quedaste expuesta en pleno campo, porque dabas repugnancia, el día en que viniste al mundo. Yo pasé junto a ti y te vi agitándote en tu sangre. Y te dije, cuando estabas en tu sangre: "Vive", y te hice crecer como la hierba de los campos. Tú creciste, te desarrollaste, y llegaste a la edad núbil. Se formaron tus senos, tu cabellera creció; pero estabas completamente desnuda. Entonces pasé yo junto a ti y te vi. Era tu tiempo el tiempo de los amores. Extendí sobre ti el borde de mi manto y cubrí tu desnudez; me comprometí con juramento, hice alianza contigo –oráculo del SEÑOR– y tú fuiste mía» (Ez 16,3-8).

En Egipto y en el desierto, tanto los padres como los hijos «se rebelaron contra mí», dice el Señor: «No quisieron escucharme, [...] ninguno abandonó las basuras de Egipto [...] en el desierto no se condujeron según mis preceptos, rechazaron mis normas» (20,8.13). Por ello Dios no los introdujo en la Tierra prometida, sino que los dispersó en tierra extranjera. Ezequiel no duda en reescribir la historia conocida por todos, y pasa por alto la conquista, la toma de posesión del país de Canaán y la historia de la monarquía davídica. Al omitir estos acontecimientos, Ezequiel dice que, por causa del pecado, la historia de Israel no ha comenzado realmente: la entrada en la Tierra prometida aún no ha tenido lugar.

Después de esta relectura de la historia encontramos un oráculo de salvación, según el cual el destierro tendrá un fin, el pueblo será reunido un día: «Como calmante aroma yo os acogeré amorosamente, cuando os haya hecho salir de entre los pueblos, y os reúna de en medio de los países en los que habéis sido dispersados [...]. Sabréis que yo soy el SEÑOR, cuando os conduzca al suelo de Israel, a la tierra que, mano en alto, juré dar a vuestros padres» (20,41-42).

Anuncio de salvación

Después de la caída de Jerusalén y el incendio del Templo, en 587, el mensaje de Ezequiel cambia. El profeta, que no ha dejado de fustigar el pecado del pueblo, se convierte en testigo de esperanza. La salvación adopta la forma de un regreso a la tierra y de la proclamación de los dones de Dios. Se actualiza la nueva Alianza anunciada por el profeta Jeremías. Por medio de Ezequiel, el Señor dice a su pueblo: «Pero yo me acordaré de mi alianza contigo en los días de tu juventud, y estableceré en tu favor una alianza eterna [...]. Yo mismo restableceré mi alianza contigo, y sabrás que yo soy el SEÑOR» (16,60.62). Israel

será purificado: «Os rociaré con agua pura y quedaréis purificados; de todas vuestras impurezas y de todas vuestras basuras os purificaré. Y os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros» (36,25-27). Estas palabras de esperanza y de reconciliación se explicitan en la gran visión de los huesos secos (37,1-14).

Este célebre texto cuenta cómo Ezequiel, después de haber recibido la orden, profetiza sobre unos huesos que son la imagen de la casa de Israel. El pueblo, en su desesperación, se enfrenta a una cuestión de vida o muerte. En el destierro lo ha perdido todo. Pero va a recibir el don de la vida por la palabra profética. Un espíritu venido de Dios devuelve la vida a los huesos: la palabra es eficaz, recrea.

REFERENCIA

EL DESTIERRO VISTO POR LOS PROFETAS

El periodo del destierro (597-538) fue relativamente breve pero decisivo, al igual que el del Éxodo. En estos 50 años se produjo una crisis de las instituciones y de la fe en el SEÑOR que fue la ocasión para una vasta relectura de la historia de Israel: ¿cómo se llegó a ello? ¿Quién es responsable? ¿Es el Dios de Israel de verdad el único Dios? Los profetas interpretaron el acontecimiento del destierro como un juicio de Dios sobre su pueblo, una llamada a la conversión, una prueba purificadora del mismo tipo que la del desierto.

Desde Amós, en el siglo VIII, todos los profetas anunciaron que Dios juzgaría un día a su pueblo infiel. La caída de Samaría, en 722, es una consecuencia del pecado de la casa de Israel que vive en una injusticia escandalosa. Amós lo anuncia: «¡Ha llegado el fin para Israel» (Am 8,2). Oseas lanza sus amenazas contra el culto a los Baales: «Si siembran viento, cosecharán tempestad» (Os 8,7). En la perspectiva de la teología de la retribución, la predicación de los profetas en torno al destierro subraya que la victoria de Babilonia es una consecuencia de la infidelidad. El responsable de la situación es el pueblo y ha sido el Señor quien ha enviado a Nabucodonosor. Este vínculo entre desgracia y pecado es explícito en los libros de Jeremías y Ezequiel: «Pero acaso digas en tus adentros: "¿Por qué me ocurren estas cosas?". Por tu gran culpa han sido alzadas tus faldas y han sido forzados tus calcañales. [...] Ésa es tu suerte, el lote que te toca de mi parte –oráculo del SEÑOR–: por cuanto que me olvidaste y te fiaste de la Mentira» (Jr 13,22.25).

Pero los profetas anuncian también que el curso de la historia puede cambiar. El castigo no es la última palabra de Dios. Si el pueblo recapacita y camina según sus leyes, lo conducirá a la tierra que prometió a sus padres. Después de 587, Ezequiel y el Segundo Isaías anuncian a los deportados que un día el Señor los liberará del yugo de Babilonia, al igual que antaño los sacó de Egipto. Su regreso al país será un nuevo éxodo: los dispersados de Israel volverán llenos de alegría para proclamar las alabanzas del Señor (véase Is 43,21) y descubrir que la tierra es un don, no algo debido.

¿Qué sentido se puede dar al crisol del destierro? Las teologías de las escuelas sacerdotal y deuteronomista dieron varias respuestas. A cada cual le corresponde interpretar el sentido de los acontecimientos para reconocer en ellos, con la ayuda de los profetas, los signos de un Dios que llama a la humanidad a vivir en Alianza con él y a recibir esta promesa: «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jr 31,33).

El pueblo, que vive de nuevo, podrá ser llamado «pueblo de Dios». No hay que ver en esta visión una afirmación de la resurrección individual, que no aparecerá hasta la época de los macabeos (siglo II a.C.), sino una palabra de recreación del pueblo de Israel.

1 La mano del Señor fue sobre mí y, por su espíritu, el Señor me sacó y me puso en medio de la vega, que estaba llena de huesos. Me hizo pasar por entre ellos en todas las direcciones. Los huesos eran muy numerosos por el suelo de la vega, y estaban completamente secos. Me dijo: «Hijo de hombre, ¿podrán vivir estos huesos?». Yo dije: «Señor Dios, tú lo sabes». Entonces me dijo: «Profetiza sobre estos huesos. Les dirás: Huesos secos, escuchad la palabra del Señor. Así dice el Señor Dios a estos huesos: He aquí que yo voy a hacer entrar el espíritu en vosotros, y viviréis. Os cubriré de nervios, haré crecer sobre vosotros la carne, os cubriré de piel, os infundiré espíritu y viviréis; y sabréis que yo soy el Señor».

7 Yo profeticé como se me había ordenado, y mientras yo profetizaba se produjo un ruido. Hubo un estremecimiento, y los huesos se juntaron unos con otros. Miré y vi que estaban recubiertos de nervios, la carne salía y la piel se extendía por encima, pero no había espíritu en ellos. Él me dijo: «Profetiza al espíritu, profetiza, hijo de hombre. Dirás al espíritu: Así dice el Señor Dios: Ven, espíritu, de los cuatro vientos, y sopla sobre estos muertos para que vivan». Yo profeticé como se me había ordenado, y el espíritu entró en ellos; revivieron y se incorporaron sobre sus pies: era un enorme, inmenso ejército.

11 Entonces me dijo: «Hijo de hombre, estos huesos son toda la casa de Israel. Ellos andan diciendo: "Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, todo ha acabado para nosotros". Por eso, profetiza. Les dirás: Así dice el Señor Dios: Voy a abrir vuestras tumbas; os haré salir de vuestras tumbas, pueblo mío, y os llevaré de nuevo al suelo de Israel. Sabréis que yo soy el Señor cuando abra vuestras tumbas y os haga salir de vuestras tumbas, pueblo mío. Infundiré mi espíritu en vosotros y viviréis; os estableceré en vuestro suelo, y sabréis que yo, el Señor, lo digo y lo hago, oráculo del Señor» (Ez 37,1-14).

Teólogo de la escuela sacerdotal

Ezequiel, el profeta, siguió siendo sacerdote*: su predicación retoma numerosos temas de la teología sacerdotal elaborada durante el destierro. El Templo es una de sus preocupaciones principales, ya se trate del Templo anterior a 587, manchado por «las grandes abomi-

naciones cometidas por la casa de Israel» (Ez 8,6) y abandonado por la gloria del Señor (Ez 10), o del Templo futuro que el profeta describe minuciosamente en la gran visión final (Ez 40–48). El agua que sale del Templo indica la presencia del Señor en medio de su pueblo, fuente de vida y de renovación (Ez 47). Ezequiel tiene el culto a la Ley: el reproche de haber «profanado los sábados» se repite como un estribillo. Hay una gran preocupación por separar lo sagrado de lo profano, lo puro de lo impuro; en su libro hay numerosas fórmulas jurídicas. Su pensamiento se asemeja con frecuencia al de los textos sacerdotales del Pentateuco, sobre todo al libro del Levítico.

Ligado al culto, el tema de la gloria de Dios aparece en momentos importantes, en las grandes visiones del profeta: la gloria del Señor abandona el Templo de Jerusalén (Ez 8–11); llega a Babilonia y es en esta visión donde Ezequiel sitúa su vocación (1–3). Sobrecogido por esta revelación de la trascendencia de Dios, Ezequiel percibe su pequeñez. Frente a la gloria, él no es más que un «hijo de hombre», un simple humano. La gloria del Señor regresará finalmente a un Templo renovado (Ez 43), que en adelante será el centro de la vida del pueblo y donde podrá celebrarse el culto al Dios vivo.

J. F.

Cuarta Parte

Bajo los Persas, los Griegos y los Romanos

Los dos reinos

La última gran parte de la historia de Israel antes de nuestra era comienza con el final del destierro, determinado por la entrada victoriosa de Ciro en Babilonia en 539. No se piense que todos los judíos se precipitaron para regresar a Jerusalén, ¡nada de eso! De hecho, las comunidades de deportados, a la sazón bien establecidas en Babilonia, continuaron su existencia pacífica y próspera bajo el reinado de Ciro y sus sucesores. En Jerusalén, como en Babilonia, las comunidades judías se organizan en torno a su Ley, reconocida por el poder persa.

Dos siglos más tarde, en 322, el joven Alejandro consigue apoderarse de este inmenso imperio que se extendía de Egipto a la India. Desde entonces las comunidades judías, como todos los pueblos de Oriente Próximo, se encuentran frente a la cultura griega, o más bien helenística, tan brillante como extraña a las tradiciones orientales. Dominado por el reino griego de Egipto, y después por el de Siria y Mesopotamia, el pueblo judío experimenta la humillación, y hasta la persecución en tiempos de Judas Macabeo (hacia 165). Pero una rebelión nacionalista devuelve una cierta independencia a Judea, con la dinastía judía de los asmoneos (de 142 a 63).

Por último, en 63 a.C., las tropas de Roma se asientan en la costa de Oriente Próximo para controlar poco a poco el

comercio y la política de sus aliados. El general Pompeyo entra incluso en el Templo de Jerusalén, señalando así el comienzo de una ocupación que conducirá a las dos terribles guerras judías de 66-70 (Tito) y de 132-135 (Adriano).

***

Como en la parte anterior, seguiremos primero la **historia** *de estos cinco siglos, cuyas referencias fundamentales acabamos de indicar brevemente con las dominaciones sucesivas de los persas, los griegos y los romanos. Excepcionalmente, añadiremos a la historia del imperio persa la presentación de algunos profetas (como el «Segundo Isaías»), porque su actividad está estrechamente ligada a la llegada de Ciro y al regreso a Jerusalén de los grupos de deportados.*

Después estudiaremos este mismo periodo de manera sintética observando en él la **formación del judaísmo**. *Para ello seguiremos el mismo modelo que en anteriores ocasiones, abordando sucesivamente las tres grandes tradiciones religiosas del judaísmo: primero la de los* sacerdotes *(con el Templo de Jerusalén y la Torá); después la de los* profetas, *que llega a su fin (con el nacimiento de la apocalíptica) y, por último, la de los* sabios, *cuya reflexión teológica fue particularmente rica.*

9
LA HISTORIA: DEL DESTIERRO A JESÚS

9.1. *Los persas* (539-332)

EL IMPERIO PERSA

En el siglo VI a.C., la historia bíblica está centrada en los notables de Judá deportados en Babilonia. Su situación cambia bruscamente con la llegada de Ciro, rey de los persas, a Babilonia, en 539. Muy pronto autoriza el regreso de los judíos a su patria, a Jerusalén. Antes de esbozar las grandes líneas del imperio persa, que condiciona la historia bíblica durante dos siglos (539-332), es útil recordar primero el fin del imperio babilónico [*véase* p. 253].

Ciro y el fin del destierro en Babilonia
El último rey de Babilonia
Con la muerte de Nabucodonosor en 562 empiezan tiempos difíciles: en menos de diez años en Babilonia se sucedieron tres soberanos y la situación internacional se volvió amenazadora: los medos, antiguos aliados contra Asiria, atacaron el norte del país en 556. Aquel mismo año, un grupo de oficiales rebeldes, que rechazaban el poder económico del clero del dios Marduk, dio el poder a Nabonida. Éste no era de sangre real, sino hijo de una gran dama de la corte. Su devoción al dios lunar Sin desagradaba al clero. Nabonida, que se consideraba heredero legítimo de la dinastía, reanudó la política imperialista de antaño y emprendió expediciones a Cilicia, contra Jamat y contra Siria (554-553).

Entonces toma una decisión de graves consecuencias: deja el gobierno de Babilonia a su hijo Bel-shar-ussur, o Belsazar (el «Baltasar» de la Biblia) y se retira para residir durante diez años en el oasis de Teima, al noroeste de Arabia. Semejante ausencia ponía en peligro el equilibrio del imperio, ya que la fiesta del *Akitu* (el Año Nuevo, la renovación de tiempo) no podía ser celebrada en ausencia del rey-sacerdote. Esto hirió el nacionalismo del clero de Babilonia. Se puede explicar esta ausencia por razones políticas o económicas: frente al ascenso del poder persa, Nabonida trataba de desprenderse del poderoso clero de Marduk, a la vez que intentaba controlar las rutas de caravanas de Arabia. Pero se alejó de su pueblo, hasta el punto de ganarse una reputación duradera de locura (atribuida a Nabucodonosor en Daniel 4), y sobre todo se mantuvo muy alejado del teatro de un nuevo peligro: el ascenso del poder persa, a oriente.

Ciro el conquistador

Ciro (cuyo verdadero nombre elamita era Kurash), fue coronado rey de Anshan en 557, antes de rebelarse contra Astiages, rey de los medos, y de apoderarse de su capital, Ecbátana (antes de 550). Entonces comenzó un irresistible ascenso que, en veinte años, puso a Ciro a la cabeza de un vasto imperio, de Irán a Turquía, pasando por Siria-Palestina. Inquietado por esta victoria sobre Astiages, Creso, rey de Lidia, con el apoyo de Esparta, de Egipto y de Nabonida, quiso asestar un golpe mortal a este vecino demasiado ruidoso. Pero se vio sorprendido por Ciro, que atravesó el río Halys en pleno invierno para atacarlo. Poco después, la caída de Sardes y de Creso ante Ciro causó en todo el Oriente un gran estupor, como muestra el Segundo Isaías: «¿Quién ha suscitado de Oriente a aquel a quien la justicia sale al paso? ¿Quién le entrega las naciones, y a los reyes abaja? Conviértelos en polvo su espada, en paja dispersa su arco; les persigue, pasa incólume, el sendero con sus pies no toca» (Is 41,2-3). Después Ciro se dirigió hacia oriente (hasta 540), pero envió a sus generales a sofocar una rebelión de las ciudades griegas en Jonia.

En Babilonia, el regreso de Nabonida no pudo detener la amenaza, tanto más que el país estaba interiormente minado por la oposición larvada del clero de Marduk y el descontento popular. En 539 el ataque persa se hizo más riguroso. Durante el verano Ciro invadió el norte de la región y desafió al ejército de Nabonida, que tuvo que replegarse en Babilonia. Éste había concentrado las estatuas divinas de los grandes templos en Babilonia, para protegerlas del enemigo, y había amontonado reservas de víveres para sostener un largo asedio. Pero la habilidad táctica de Ciro, que desvió el curso del Éufrates, y la traición de Gubaru [Gobrías], permitieron que la prestigiosa ciu-

dad cayera sin combate real, como narra la *Crónica babilónica* (o *Crónica de Nabonida*): «El día decimoquinto de *tišri* [octubre] Sippar fue tomada sin combate. Nabonida huyó. El día decimosexto Gubaru, gobernador de Goutium [Elam], y el ejército de Ciro entraron en Babilonia sin combate. Después de esto, Nabonida fue hecho prisionero en Babilonia, a la que había vuelto».

DOCUMENTO

CIRO, EL ENVIADO DE MARDUK

Este parte de victoria de Ciro, grabado sobre un cilindro de arcilla, fue encontrado en Babilonia por el arqueólogo inglés Rassam. Según los sacerdotes de Marduk que escribieron este elogio, Ciro fue llamado por el dios para librar a Babilonia y restaurar sus templos. El rey victorioso permite a las poblaciones deportadas regresar a sus respectivas patrias, reinstaurar allí a sus dioses y reconstruir sus templos. El Segundo Isaías anuncia igualmente la victoria de Ciro, pero la interpreta como iniciativa del Dios de Israel hacia los judíos deportados.

Marduk, el gran señor, el que cuida de sus gentes, vio con alegría las buenas acciones de Ciro y su recto corazón. Le ordenó ir a Babilonia, le hizo tomar el camino de Babilonia; caminó a su lado como un amigo y compañero. Sus tropas numerosas, incontables como (las gotas de) agua de un río, avanzaban a su lado ceñidas con sus armas. Le hizo entrar en Babilonia sin combate ni lucha. Salvó de la dificultad a su ciudad, Babilonia. Entregó en su mano a Nabonida, rey que no le temía. Todas las gentes de Babilonia, la totalidad del país de Sumer y Acad, los príncipes y gobernadores se inclinaron a su(s) pie(s), besaron su(s) pie(s), se alegraron (por) su realeza. Sus rostros resplandecieron. Alabaron con gratitud al señor, que con su ayuda hizo vivir a los dioses muertos, (y) había salvado a todos los dioses del apuro y tribulación, y celebraron su nombre.

«Yo (soy) Ciro, rey del universo, gran rey, rey fuerte, rey de Babilonia, rey del país de Sumer y Acad, rey de las cuatro partes (del mundo) [...]. Cuando entré pacíficamente en Babilonia, establecí la morada de soberanía entre júbilo y alegría. Marduk, el gran señor, ha encontrado en mí (?) un corazón grande, amante (?) de Babilonia [...] y cada día busco (aumentar) su veneración. Mis tropas numerosas entraron pacíficamente en Babilonia, no permitieron revoltoso alguno en todo el país de Sumer y Acad. Guardé en bienestar la ciudad de Babilonia y todos sus lugares de culto. [...] Marduk, el gran señor, se alegró por mis [buenas] acciones y a mí, Ciro, rey que le venera y a Cambises, mi propio hijo [lit.: hijo de mi carne] *y al conjunto de mis tropas bendijo con benevolencia, y caminamos venturosamente ante él en bienestar. [A su orden] excelsa todos los reyes que se sientan en tronos, los de todas partes, desde el mar superior hasta el mar inferior, que habitan [...] los reyes de Amurru, que habitan en tiendas, todos ellos me trajeron su magnífico tributo y besaron mis pies en Babilonia.*

Desde las ciudades de Nínive, Asur y Susa, Agade [...] volví a su lugar a los dioses que habitaban en ellas y establecí una morada eterna; reuní a todas sus gentes y (las) volví a sus lugares de origen. A los dioses del país de Sumer y Acad, que Nabonida había introducido en el interior de Babilonia para indignación del señor de los dioses, por orden de Marduk, el gran señor, en bienestar puse en sus lugares, morada grata a su corazón. Quieran los dioses a los que he reinstaurado en sus ciudades sagradas pedir diariamente a Bel y Nebo larga vida para mí, y quieran encomendarme a Marduk, mi señor».

(Trad. de Jesús García Recio)

Herodoto precisa que esta conquista se efectuó cuando la ciudad estaba de fiesta, lo cual se ve confirmado (de una manera muy legendaria) por el relato bíblico de Daniel: cuando Baltasar ofrecía «un gran banquete a mil de sus dignatarios», mientras estaban bebiendo y comiendo sin freno, el adversario se apoderó de la ciudad y «aquella misma noche fue asesinado Baltasar, el rey de los caldeos» (Dn 5,30). También el Segundo Isaías alude al acontecimiento (Is 47,1-4).

Ciro mostró una gran clemencia: dejó con vida a Nabonida y no permitió que la ciudad y sus templos fueran saqueados. Ciro da su versión de los acontecimientos en un célebre texto, el Cilindro de Rassam [*véase* p. 325]. Aun cuando hay que tener en cuenta la propaganda política presente en el texto, semejante clemencia contrastaba con la política de matanzas y deportaciones por los soberanos asirios y babilónicos. Esto explica la imagen positiva de este rey en la tradición bíblica, en la que incluso recibe el título de «mesías*» [*véase* p. 334]. Como a los soberanos davídicos, Dios lo ha tomado «de la diestra para someter ante él a las naciones y desceñir las cinturas de los reyes, para abrir ante él los batientes de modo que no queden cerradas las puertas» (Is 45,1).

De Ciro a Darío I

Ciro (551-529)

La *Crónica babilónica*, que concuerda con el Cilindro de Rassam, refiere la clemencia que mostró Ciro en la toma de Babilonia, hasta tal punto que el culto prosiguió sin interrupción. Esta política de respeto religioso se aplicó igualmente en el templo de Sin en Ur. Desde el principio los soberanos persas aqueménidas orientaron su propaganda de acuerdo con esta política respetuosa de las costumbres y tradiciones religiosas locales; de ello son prueba también los libros de Nehemías y de Esdras, y muchas victorias debieron más a la diplomacia que a la fuerza de las armas. Ciro, el conquistador, fue también un constructor que dotó a su imperio de una nueva capital, Pasagarda. Murió en 529, ciertamente en una campaña contra los nómadas de Asia.

Cambises (529-522)

El nombre de Cambises, hijo de Ciro, quedó ligado a la conquista de Egipto, emprendida en 525, a la muerte del faraón Amasis. Su victoria en Pelusio se debió en gran parte a la traición de un alto funcionario de Sais. La imagen que la posteridad transmitió de Cambises fue la de un gobernante cruel y déspota, aun cuando cumplió honradamente con sus funciones faraónicas. Herodoto llega a afirmar que hirió de muerte al buey sagrado Apis. Esta imagen es desmentida por un texto contemporáneo y por inscripciones del Serapeum de Menfis; es indudable que la leyenda tuvo su origen en la animo-

sidadde algunos sacerdotes. Cambises prosiguió una política respetuosa de la religión egipcia. Murió en el camino de regreso a Persia.

Darío I (522-486)
Al conocerse la noticia de la muerte de Cambises, por todo el imperio estallaron insurrecciones violentas. Darío I, que venció a los rebeldes, nos dejó un relato grabado de los acontecimientos en el célebre desfiladero de Behistun, en Irán. Según esta inscripción, un falso mago, Gaumata, se había apoderado del poder; pero en realidad debió tratarse de Bardiya, hermano de Cambises, a quien la propaganda imperial transformó más tarde en un usurpador. Por su política religiosa y social, Bardiya se granjeó la enemistad de la aristocracia persa, que eligió a Darío como rey, pese a que no pertenecía a la familia real. Al término de una guerra civil de dos años, Darío impuso su poder. En este contexto agitado se alzó en Judea la predicación del profeta Ageo [*véase* p. 341]: las revoluciones que tenían lugar en el imperio hacían renacer las esperanzas de restauración monárquica, y Zorobabel, príncipe davídico, fue saludado como el elegido del Señor (Ag 2,23). Pero el retorno al orden persa defraudó estas esperanzas; al recorrer el imperio, los jinetes comprueban que «toda la tierra vive en paz» (Za 1,11). La gran conmoción que debía restablecer a Jerusalén en su gloria de antaño no había tenido lugar.

A imagen de sus predecesores, Darío I fue un gran conquistador que extendió hacia Europa (Tracia) sus conquistas y sometió a los griegos de Asia, pero no pudo imponerse al otro lado del mar Egeo (derrota de Maratón en 490). Fue también un administrador que organizó su inmenso imperio en diversas provincias o satrapías. Emprendió un vasto programa de construcción en Persépolis y en Susa, donde se mezclan las influencias egipcia, griega y sobre todo mesopotámica. De esta manera pasó a la posteridad como un gran soberano, tolerante con las tradiciones y los cultos locales, tanto en Egipto como en Asia y en Judea (Esdras 5–6).

Los sucesores de Darío a Alejandro
Jerjes I (486-464)
El hijo de Darío sucedió a su padre en plena crisis: rebelión de Egipto en 486, seguida de dos revueltas en Babilonia. La reputación de brutalidad de Jerjes es confirmada por el relato de Herodoto que dedica mucho espacio a las guerras médicas; su derrota en Salamina (en 480) puso fin a su sueño de conquistar Grecia. Jerjes tampoco queda bien parado en el relato bíblico: Esdras 4 refiere la prohibición decretada por el rey de toda reconstrucción de la muralla de Jerusalén y la novela de Ester lo describe (bajo el nombre de Asuero) como un déspota oriental.

El relato refleja indudablemente las numerosas intrigas de la corte y del harén que marcaron su reinado, pero no deberíamos reducir la imagen de Jerjes a la que ofrece esta leyenda negra. Según Ctesias, médico griego en la corte persa sesenta años más tarde, el rey fue asesinado por tres cortesanos, que acusaron del asesinato a su primogénito Darío. Después tuvo lugar una lucha a muerte que llevó al trono a otro hijo del rey, Artajerjes.

De Artajerjes I a Artajerjes II (464-359)

De Artajerjes I (464-424), el rey salido de las mencionadas intrigas, sólo recordaremos un acontecimiento: el envío de Nehemías a Jerusalén, en 445, con la misión de reconstruir la muralla derrumbada de Jerusalén. Cuando murió en 425, tres de sus hijos le sucedieron en poco tiempo: los dos primeros, Jerjes II y Sogdiano (424), asesinados después de unos meses de reinado, y después Darío II (423-404). De su reinado conocemos la existencia de la colonia judía de Elefantina, cerca de Asuán (*Aswan*), en el Nilo, gracias al descubri-

DOCUMENTO

LOS JUDÍOS DE ELEFANTINA

En la época persa la isla de Elefantina en el Alto Egipto, frente al puerto fluvial de Asuán (Siene), albergaba una importante comunidad judía, ligada a la guarnición militar de esta capital provincial. Conocemos la vida y los problemas concretos de esta comunidad gracias a los numerosos documentos sobre papiro, cuero y cerámica que han llegado hasta nosotros. En 410 a.C. un tumulto local conduce al saqueo del «templo de Yaho» (YHWH); entonces los responsables de la comunidad se quejan a las autoridades persas de Judea en una carta en arameo datada en 407, reproducida en buena parte a continuación:

A nuestro señor Bagohi, gobernador de Judea, tus servidores Yedonías y sus colegas, los sacerdotes de la fortaleza de Elefantina. [...] Tu servidor Yedonías y sus colegas hablan así: En el mes de tammuz, el año 14 del rey Darío, cuando Arsama partió y fue ante el rey, los sacerdotes de Knub, el dios que está en la fortaleza de Elefantina, dieron dinero y regalos a Vidranga, el gobernador que aquí había: «¡Que se haga desaparecer el santuario de Yaho, el dios que está en la fortaleza de Elefantina!». A continuación, el bribón de Vidranga envió una carta a Nafaina, su hijo, que era jefe de la guarnición de la fortaleza de Siene, diciéndole: «¡Que se destruya el santuario de Yaho, el dios que está en la fortaleza de Elefantina!». [...]

Además [...] cuando se nos hizo aquel mal, enviamos una carta a este propósito a nuestro señor y también a Juan, el sumo sacerdote, y sus colegas los sacerdotes de Jerusalén, y a Ostana, hermano de Jananí, y a los notables de Judea: no nos han enviado ni una sola carta. Además, desde el mes de tammuz del año 14 del rey Darío hasta el presente nos hemos vestido de saco y seguimos ayunado; no hacemos unciones de aceite y no bebemos vino; nuestras mujeres llevan el recato de las viudas. Además, desde entonces hasta ahora, en el año 17 del rey Darío, no se ha hecho en este santuario ni oblación, ni incensación, ni holocausto. Ahora, tu siervo Yedonías y sus colegas [...] y todos los judíos de Elefantina dicen así: «Si le parece bien a nuestro señor, preocúpate de que se construya este santuario, ya que a nosotros no se nos permite construirlo [...].

Además, a propósito de todo este asunto, hemos enviado una carta en nuestro propio nombre dirigida a Dalayah y Shelemyah, hijos de Sanbalat, gobernador de Samaría».

(Según traducción de J. Briend)

miento de sus archivos. Fue él sobre todo quien intervino en las comunidades judías para fijar la celebración de la Pascua, como se ve en el «Papiro de la Pascua», procedente de la comunidad judía de Elefantina.

Desde su acceso al trono, Artajerjes II (404-359) tuvo que afrontar nuevas revueltas, especialmente en Egipto, que se proclamó independiente. En 401, su hermano Ciro el Joven acaudilló un ejército griego formado por 10.000 mercenarios griegos, antes de perder la vida en la batalla de Caunaxa (al norte de Babilonia); siguió una tremenda derrota narrada por el historiador griego Jenofonte en la *Anábasis*. Recordemos otro hecho, importante para nuestro estudio: parece indiscutible que fue este rey el que confió al sacerdote-escriba Esdras, en 398, la misión de promulgar «la Ley de tu Dios, que es la Ley del rey» (Esd 7,26); pero algunos estudiosos prefieren optar por Artajerjes I (en 458); el debate sigue abierto [*véase* p. 360].

El fin del imperio persa

Su hijo y sucesor, Artajerjes III (359-338), eliminó de inmediato a todos sus rivales y, a pesar de la existencia de graves revueltas en occidente, pudo conquistar Egipto en 343. Esto no impidió su asesinato cinco años más tarde por Bagoas, el jefe de los eunucos, que impuso al débil Arses (337-336). Hubo un periodo de rivalidades y problemas entre Arses y Bagoas que, una vez más, se saldó con el envenenamiento del rey. Darío III Codomano (335-330) terminó

DOCUMENTO

EL PAPIRO DE LA PASCUA

Los archivos sobre papiros de la comunidad judía de Elefantina son prueba, aproximadamente hasta 410, de las relaciones entre ella y Jerusalén, la madre patria. Además de las cartas y de los textos de sabiduría (Ajicar), algunos textos tienen un gran valor para la historia bíblica. Es el caso del «Papiro de la Pascua», datado en 419, donde el rey Darío II refrenda con su autoridad la legislación sacerdotal judía referente al calendario de la Pascua*, que aún no se observaba en Elefantina.

A mis hermanos Yedonías y sus colegas de la guarnición judía, vuestro hermano Ananías. Procure siempre Dios el bienestar de mis hermanos. Este año, el quinto del rey Darío, se envió palabra del rey a Arsamés [...]. Por lo tanto, cuenta catorce días del mes de nisán *y observa la pascua, y desde el día 15 al 21 de* nisán *observa la fiesta de los panes ázimos. Sed (ritualmente) puros y atended: «No trabajéis el día 15 ni el 21, no bebáis cerveza, ni comáis nada en lo que haya levadura desde el 14, a la puesta del sol, hasta el 21 de* nisán. *Durante siete días no será vista entre vosotros. No la introduzcáis en vuestras moradas, sino selladla entre esas fechas. Por orden del rey Darío».*

(Según traducción de H.L. Ginsberg)

imponiéndose y restableció el orden en el imperio eliminando a Bagoas. También tuvo que hacer frente a una nueva rebelión de Egipto. Pero la amenaza más grave vino de otra parte y Darío III no pudo resistir durante mucho tiempo a un joven conquistador surgido en occidente, Alejandro de Macedonia, que desde 334 introdujo sus ejércitos en Asia. Con sólo tres batallas (en el río Gránico en 334, en Iso en 333 y en Gaugamela en 331) se hizo dueño del más poderoso imperio conocido en el antiguo Oriente Próximo. Logró conquistar Egipto y se hizo proclamar faraón. De este modo, de las cenizas del palacio de Persépolis nació el imperio griego que, a través de Alejandro y sus sucesores lágidas (en Egipto) y seléucidas (en Siria), se impuso en toda Asia, hasta la llegada de Roma a Oriente.

P. A.

EL SEGUNDO ISAÍAS (ISAÍAS 40–55)

Por su carácter singular y sus referencias históricas, los capítulos 40–55 del libro de Isaías forman una sección fácilmente reconocible, que se atribuye a un profeta anónimo de finales del destierro (después de 550) y, por tanto, diferente del profeta Isaías del siglo VIII. Debido a sus primeras palabras: «Consolad, consolad a mi pueblo» (Is 40,1), a veces esta sección recibe el nombre de «Libro de la consolación de Israel». De manera excepcional, nos ha parecido preferible presentar aquí esta obra importante que marcó profundamente el fin del destierro. Antes de exponer su estructura literaria y descubrir sus grandes líneas teológicas, es necesario situar al profeta en la historia.

La actividad del profeta

Se admite generalmente que el Segundo Isaías (o Deutero-Isaías) ejerció su ministerio profético hacia el fin del destierro, entre 550 y 539, en los años cruciales en que se asistió al derrumbamiento de Babilonia y al ascenso del imperio persa [*véase* p. 323]. Típica de este clima es la oposición entre la obertura del libro, que devuelve la esperanza a los deportados, y la condena de Babilonia, la «señora de reinos», que en su locura se había creído «señora eterna». Pero he aquí que ha llegado el tiempo en que Dios invertirá la situación y ella va a encontrarse «viuda y privada de hijos» (47,1-9).

Pero hay dos cuestiones que siguen siendo objeto de debate. Primero, el lugar del ministerio profético del Segundo Isaías. La mayor parte de los comentaristas optan por Babilonia, en medio de los deportados a los que el profeta invita a volver (4,20). En este con-

texto la sátira contra los dioses Bel y Nebo (46,1-3) adquiere un cierto relieve, y el profeta afirma la vanidad de los ídolos frente al Dios único, creador y señor de la historia (41,4; 43,11-13). Otros comentaristas optan más bien por Judea, debido a diversos indicios, como los numerosos discursos dirigidos a Jerusalén/Sión (40,2.9; 41,27; etc.) y el tema central de la consolación (40,1; 49,13; 51,3.12; etc.), que atañe sobre todo a esta ciudad. En esta perspectiva, el «nuevo Éxodo» sería entonces menos una travesía del desierto desde Babilonia que una transformación de la tierra árida en tierra fértil (41,17-20; 42,14-17; etc.), porque el Señor regresa a Jerusalén (40,35.9-11). Resulta difícil resolver esta cuestión.

El segundo tema de debate domina en parte la interpretación del libro: el profeta ¿predica antes o después de la entrada de Ciro en Babilonia? En el primer caso su predicación sería una puerta abierta a la esperanza: el anuncio por adelantado de una victoria inminente de Ciro, interpretada como salvación ofrecida por Dios a su pueblo desterrado. En el segundo caso, el profeta invitaría a los judíos a aliarse con el nuevo régimen persa, instrumento de Dios.

Estructura literaria de Isaías 40–55

Estudios sincrónicos

El libro contiene dos partes: la primera, centrada en las relaciones Dios-Israel, anuncia el cambio radical de la historia por Dios, creador y señor del tiempo, que actúa por medio de Ciro (40,1–49,7); la otra anuncia más bien la restauración de Sión/Jerusalén (49,8-55,13). Otros estudiosos distinguen una primera parte centrada en Jacob/Israel (Is 40–48) y una segunda parte centrada en Sión/Jerusalén (Is 49–55). Por último, se observa que todas las grandes unidades terminan con himnos de alabanza; el resultado es esta composición (C. Westermann):

40,1-11	Prólogo
40,12–42,13	Dios restaura a su pueblo y desafía a los ídolos (himno: 42,10-13)
41,14–44,23	Dios rescata a su pueblo y desafía a los falsos dioses (himno: 44,23)
44,24–45,8	Dios presenta a *Ciro*, su Mesías (himno: 45,8)
45,9–48,22	Dios abaja el orgullo de *Babilonia* y salva a su pueblo pecador (himno: 48, 20-22)
49,1-13	Israel y las naciones invitadas a concentrarse alrededor de Jerusalén (himno: 45,8)
49,14–51,3	Dios se levanta contra los escépticos y urge a los hijos de Abrahán a que tengan confianza (himno: 51,3)

51,4–52,12	El Reino de Dios será restablecido sobre el universo (himno: 52,9-12)
52,13–54,3	Dios presenta a su *Siervo* sufriente (himno: 54,1-3)
54,4–55,7	Dios exaltará a *Jerusalén*, su esposa
55,8-13	Epílogo (temática de los himnos: 55,12-13)

Así, el canto del «Siervo del Señor» Israel, instituido «luz de los paganos» por Dios (49,1-12), sirve de puente entre las dos partes. Nótese también la oposición entre las dos últimas unidades de cada sección: después de la victoria de Ciro viene el sometimiento de Babilonia; después del Siervo humillado viene la exaltación de Jerusalén.

Es posible que estas dos secciones correspondan a dos fases del ministerio del profeta (P.E. Bonnard):

– *Primera sección.* En un mensaje dirigido al conjunto de los deportados (40–48), el profeta incoa el doble proceso del Señor: contra los ídolos, por una parte (41,1-20; 41,21-42; 43,9-21; 44,6-23) y contra su pueblo Israel, por otra (40,12-32; 42,18–43,8; 43,22–44,5), antes de presentar al Mesías Ciro y de animar a Israel para que resista contra los ídolos (46,1-13). Al mismo tiempo, dirige una última advertencia a Babilonia (47,1-15) y reprocha a los suyos su endurecimiento (48,1-22).

– *Segunda sección.* A la vista del fracaso de este mensaje, el profeta reserva su predicación para un círculo de discípulos (49–55) identificándose con el «Siervo» sufriente y humillado (52,13–53,12). Pero Dios instruirá el proceso contra sus contradictores (50,1-11) y exaltará a Sión, su esposa (54,1-17).

Estudios diacrónicos

Según los trabajos recientes, el libro del Segundo Isaías es el resultado de un proceso de formación en tres etapas.

1) Poco después de la caída de Babilonia (539), el profeta predica en Jerusalén; su predicación en siete cantos articula el doble motivo de *la creación* y de la elección por Dios de Ciro como instrumento de su salvación.

1.	*40,12.21-23.26*	41,2-4
2.	*42,5*	42,6-7
3.	*44,24-26*	44,28
4.		45,1-2.4
5.	*45,11-12*	45,13
6.	*46,9-10*	46,11
7.	*48,13*	48,14-15

El profeta trata de convencer a los adversarios para que tengan confianza en el nuevo poder de Ciro, a través del cual el Dios creador continúa actuando hoy para su pueblo.

2) En tiempos de Nehemías (después de 445) fueron añadidos al libro de Isaías los oráculos del Segundo y del Tercer Isaías. La «palabra de juicio» (Is 1–39) va seguida de la «palabra de gracia» (Is 40–66). Después de lo «antiguo», el tiempo del destierro, viene lo «nuevo»: el tiempo de la gracia concedida a Jerusalén (40,1-2, retomado en los caps. 60–62). Se pone de relieve una doble temática: por una parte, la feliz noticia de la venida de Dios se concreta en Jerusalén reconstruida y de nuevo habitada (42,26; 45,13). Esto remite a la obra de Nehemías que reconstruyó las murallas de la ciudad y la repobló (Ne 7; 11,1-2; *véase* p. 351).

3) Por último, en la época helenística se añade el gran proceso contra los ídolos, incapaces de salvar (40,16-20; 41,6-7; etc.) o de anunciar el porvenir (41,21-24.26-29; etc.). De esta época datan también los textos que hacen hincapié en la conversión de los pueblos paganos (45,14; 49,22-23).

Pese a ser en parte hipotético, este análisis pertinente subraya algunos acentos del texto. Ahora queda sintetizar los grandes temas teológicos del Segundo Isaías, tal como se nos presenta.

Una teología de la salvación

Ciro

El conquistador Ciro aplica una política pacífica a los pueblos que somete. Tolerante en materia religiosa, se gana a todos protegiendo oficialmente la religión de cada país conquistado. Políticamente, se presenta como restaurador del derecho violado por los babilonios, como liberador de los pueblos oprimidos. El Segundo Isaías interpretó estos acontecimientos según la tradición de Israel formulada por los judíos deportados. En ellos percibió el anuncio de una buena nueva de salvación, de la justicia y de la paz que debían cumplirse en el regreso a Jerusalén: «Súbete a un alto monte, alegre mensajero para Sión; clama con voz poderosa, alegre mensajero para Jerusalén, clama sin miedo. Di a las ciudades de Judá: "Ahí está vuestro Dios. Ahí viene el Señor DIOS con poder"» (Is 40,9-10; véase 52,7).

Según la ideología real de Judá, el rey es el garante de la seguridad y de la prosperidad de su pueblo. Ciro, por una parte, asume este papel para con los judíos. Es recibido como el «siervo del Señor» que trae la salvación a su pueblo. Recibe del Señor el título de «Mesías»

(45,1), que es propiedad exclusiva de David y de su dinastía. Esta atribución puede parecer abusiva, tanto más que Ciro no conoce al Señor (45,4). De hecho, para el Segundo Isaías no es más que el rey puesto al servicio de la obra que el Señor va a realizar con su pueblo. En adelante la esperanza mesiánica no descansa ya en la monarquía de Israel, porque el Señor es el único Rey y Salvador de su pueblo: «Yo soy el SEÑOR, vuestro Santo, el creador de Israel, vuestro Rey» (43,15).

La alianza

La alianza* es mencionada sólo cuatro veces por el Segundo Isaías, pero es la estructura fundamental de su mensaje: «Porque los montes se correrán y las colinas se moverán, mas mi amor de tu lado no se apartará y mi alianza de paz no se moverá –dice el SEÑOR, que

BIBLIA

CIRO EL MESÍAS (ISAÍAS 44–45)

Los anuncios de salvación del Segundo Isaías se verifican pronto en las victorias de Ciro. Éstas son percibidas como un acontecimiento favorable a los deportados y, por tanto, como el signo del perdón de Dios. En los caps. 40–49 Ciro es nombrado sólo dos veces (44,28; 45,1). Es proclamado «Mesías», es decir, consagrado por la unción real, como David y los reyes de Jerusalén. Aunque no sucede a David y no conoce al Dios de Jerusalén, el profeta le atribuye una misión para la salvación de los judíos. Él permite prever el regreso a Judá y la reconstrucción de Jerusalén y del Templo.

Así dice el SEÑOR, tu redentor, el que te formó desde el seno. [...] Yo confirmo la palabra de mi siervo y hago que triunfe el proyecto de mis mensajeros. Yo digo a Jerusalén: «Serás habitada», y a las ciudades de Judá: «Seréis reconstruidas». [...] Yo digo al abismo: «¡Sécate! Yo desecaré tus ríos». Yo soy el que dice a Ciro: «Tú eres mi pastor y darás cumplimiento a todos mis deseos, cuando digas de Jerusalén: "Que sea reconstruida" y del santuario: "¡Echa los cimientos!"» (Is 44,24-28).

Así dice el SEÑOR a su Ungido [Mesías] Ciro, a quien he tomado de la diestra para someter ante él a las naciones y desceñir las cinturas de los reyes, para abrir ante él los batientes de modo que no queden cerradas las puertas. Yo marcharé delante de ti y allanaré las pendientes. Quebraré los batientes de bronce y romperé los cerrojos de hierro. Te daré los tesoros ocultos y las riquezas escondidas, para que sepas que yo soy el SEÑOR, el Dios de Israel, que te llamo por tu nombre. A causa de mi siervo Jacob y de Israel, mi elegido, te he llamado por tu nombre y te he ennoblecido, sin que tú me conozcas. Yo soy el SEÑOR, no hay ningún otro; fuera de mí ningún dios existe. Yo te he ceñido, sin que tú me conozcas, para que se sepa, desde el sol levante hasta el poniente, que todo es nada fuera de mí. Yo soy el SEÑOR, no ningún otro; yo modelo la luz y creo la tiniebla, yo hago la dicha y creo la desgracia, yo soy el SEÑOR, el que hago todo esto (Is 45,1-7).

*Yo hice la tierra y creé al hombre en ella. Yo extendí los cielos con mis manos y doy órdenes a todo su ejército. Yo le he suscitado para la victoria y he allanado todos sus caminos. Él reconstruirá mi ciudad y enviará a mis deportados sin rescate y sin recompensa», dice el SEÑOR Sebaot** (Is 45,12-13).

tiene compasión de ti–» (Is 54,10). La comunidad de los deportados no ha olvidado el anuncio por Jeremías de la renovación de la alianza (Jr 31,31-34) por el Señor. El libro donde se expresa con más claridad esta teología de la alianza es el Deuteronomio, redactado en esta época: «Tú vas a entrar en la alianza del SEÑOR tu Dios, y en el juramento que el SEÑOR tu Dios concluye hoy contigo, para que él te constituya hoy pueblo suyo y él sea tu Dios, como te ha dicho y como juró a tus padres Abrahán, Isaac y Jacob» (Dt 29,11-12; véase 30,2-5).

Las marcas de esta alianza son la constante lealtad del Señor hacia su pueblo, a menudo personificado como una esposa, y su ternura hacia ella. «Por un breve instante te abandoné, pero con gran compasión te recogeré. En un arranque de furor te oculté mi rostro por un instante, pero con amor eterno te he compadecido –dice el SEÑOR tu Redentor–» (Is 54,7-8). Esta alianza ofrecida por el Señor es un don definitivo para Judá: «Voy a firmar con vosotros una alianza eterna: las amorosas y fieles promesas hechas a David» (Is 55,3). La salvación prometida pertenece al fundamento de la alianza; Dios vela para llevar a término su proyecto de salvación para su pueblo. «Así dice el SEÑOR: En tiempo favorable te escucharé, y en día nefasto te asistiré. Yo te formé y te he destinado a ser alianza del pueblo» (Is 49,8).

Dios creador

Esta seguridad en la alianza se apoya sobre el conocimiento del Señor como creador del mundo y de su pueblo. El Segundo Isaías supera la concepción babilónica de la creación por los dioses: ciertamente el Señor es el creador del universo (45,18), pero es sobre todo el creador de la humanidad: «Yo hice la tierra y creé al hombre en ella» (Is 45,12), y más particularmente el creador de su pueblo: «Ahora, así dice el SEÑOR tu creador, Jacob, tu plasmador, Israel: "No temas, que yo te he rescatado, te he llamado por tu nombre. Tú eres mío"» (Is 43,1.15).

La creación ya no queda limitada sólo a los orígenes del universo, sino que hace nacer al pueblo de Dios y lo establece en una relación de filiación permanente: «Así dice el SEÑOR, tu redentor, el que te formó desde el seno. Yo, el SEÑOR, lo he hecho todo, yo, solo, extendí los cielos, yo asenté la tierra, sin ayuda alguna. [...] Yo confirmo la palabra de mi siervo y hago que triunfe el proyecto de mis mensajeros. Yo digo a Jerusalén: "Serás habitada", y a las ciudades de Judá: "Seréis reconstruidas"» (Is 44,24.26).

La palabra de Dios

A diferencia de los dioses babilónicos, el Señor creó por su sola palabra. Frente a los ídolos mudos (40,18-20; 44,9-20; 46,6-7), el Señor es un Dios que habla. Toda la colección de oráculos del Segundo Isaías está enmarcada por una doble afirmación sobre la palabra de Dios. Al comienzo: «Toda carne es hierba y todo su esplendor como flor del campo. [...] La hierba se seca, la flor se marchita, mas la pala-

REFERENCIA

EL SIERVO DEL SEÑOR

La compilación del Segundo Isaías atribuye un papel singular a un personaje llamado «el Siervo del Señor» (o «Siervo de Yahvé»). En los capítulos 40–48 este título designa a la comunidad judía desterrada.

«Y tú, Israel, siervo mío,
Jacob, a quien elegí,
linaje de Abrahán mi amigo;
que te así desde los cabos de la tierra,
y desde lo más remoto te llamé
y te dije: "Siervo mío eres tú,
te elegí y no te rechacé"»
(Is 41,8-9; véase 43,10; 44,1-2.21; etc.).

«He aquí a mi siervo, a quien yo sostengo,
mi elegido,
en quien se complace mi alma.
He puesto mi espíritu sobre él:
dictará ley a las naciones.
No vociferará ni alzará el tono,
y no hará oír en la calle su voz.
Caña quebrada no partirá,
y mecha mortecina no apagará.
Lealmente hará justicia»
(Is 42,1-3).

Pero en los capítulos 49–55 este título designa a un personaje preciso:

«¡Oídme, islas, atended, pueblos lejanos!
El SEÑOR desde el seno materno
me llamó;
desde las entrañas de mi madre recordó
mi nombre. [...]
Ahora, pues, dice el SEÑOR,
el que me plasmó desde el seno materno
para siervo suyo,
para hacer que Jacob vuelva a él,
y que Israel se le una.
Mas yo era glorificado
a los ojos del SEÑOR,
mi Dios era mi fuerza.
"Poco es que seas mi siervo,
en orden a levantar las tribus de Jacob,
y de hacer volver
los preservados de Israel.
Te voy a poner por luz de las gentes,
para que mi salvación alcance
hasta los confines de la tierra"»
(Is 49,1.5-6).

Esta figura colectiva o individual del siervo está en el centro de los cuatro «poemas del Siervo» (Is 42,1-7; 49,1-6; 50,4-9; 52,13–53,12).

La tradición bíblica no desconoce el título «siervo del Señor». Como en todo el antiguo Oriente, los reyes de Israel reciben este nombre; por ejemplo, David (2 S 7,20.21.25). El mismo título se aplica, más tarde, a otros personajes: Abrahán (Sal 105,6), Moisés (Ex 4,10; Dt 34,5), los profetas (2 R 21,10; Am 3,7; Is 20,3), Job (Jb 1,8). Con Ezequiel, como sucede con frecuencia en el Segundo Isaías, el título es atribuido a Jacob, el antepasado de Israel: «Habitarán en la tierra que yo di a mi siervo Jacob» (Ez 37,25).

Este siervo es presentado como un personaje que goza del favor del Señor. Dios ha puesto sobre él su aliento de vida (Is 42,1) para que desempeñe un papel de salvador tanto para su pueblo como para las naciones. Tiene que hacer que Jacob vuelva a Dios (Is 49,5) y tiene que establecer definitivamente la alianza. Porque, mejor que los reyes de Israel y de Judá y como los profetas, él es el testigo de la alianza. En esta misión será la luz de las naciones (49,6). Permanece a la escucha de su Señor y es testigo de su palabra. Toda la dicha y el sufrimiento que experimenta lo vive en comunión con Dios.

La palabra de Dios

A diferencia de los dioses babilónicos, el Señor creó por su sola palabra. Frente a los ídolos mudos (40,18-20; 44,9-20; 46,6-7), el Señor es un Dios que habla. Toda la colección de oráculos del Segundo Isaías está enmarcada por una doble afirmación sobre la palabra de Dios. Al comienzo: «Toda carne es hierba y todo su esplendor como flor del campo. [...] La hierba se seca, la flor se marchita, mas la pala-

REFERENCIA

EL SIERVO DEL SEÑOR

La compilación del Segundo Isaías atribuye un papel singular a un personaje llamado «el Siervo del Señor» (o «Siervo de Yahvé»). En los capítulos 40–48 este título designa a la comunidad judía desterrada.

«Y tú, Israel, siervo mío,
Jacob, a quien elegí,
linaje de Abrahán mi amigo;
que te así desde los cabos de la tierra,
y desde lo más remoto te llamé
y te dije: "Siervo mío eres tú,
te elegí y no te rechacé"»
(Is 41,8-9; véase 43,10; 44,1-2.21; etc.).

«He aquí a mi siervo, a quien yo sostengo,
mi elegido,
en quien se complace mi alma.
He puesto mi espíritu sobre él:
dictará ley a las naciones.
No vociferará ni alzará el tono,
y no hará oír en la calle su voz.
Caña quebrada no partirá,
y mecha mortecina no apagará.
Lealmente hará justicia»
(Is 42,1-3).

Pero en los capítulos 49–55 este título designa a un personaje preciso:

«¡Oídme, islas, atended, pueblos lejanos!
El SEÑOR desde el seno materno
me llamó;
desde las entrañas de mi madre recordó
mi nombre. [...]
Ahora, pues, dice el SEÑOR,
el que me plasmó desde el seno materno
para siervo suyo,
para hacer que Jacob vuelva a él,
y que Israel se le una.
Mas yo era glorificado
a los ojos del SEÑOR,
mi Dios era mi fuerza.
"Poco es que seas mi siervo,
en orden a levantar las tribus de Jacob,
y de hacer volver
los preservados de Israel.
Te voy a poner por luz de las gentes,
para que mi salvación alcance
hasta los confines de la tierra"»
(Is 49,1.5-6).

Esta figura colectiva o individual del siervo está en el centro de los cuatro «poemas del Siervo» (Is 42,1-7; 49,1-6; 50,4-9; 52,13–53,12).

La tradición bíblica no desconoce el título «siervo del Señor». Como en todo el antiguo Oriente, los reyes de Israel reciben este nombre; por ejemplo, David (2 S 7,20.21.25). El mismo título se aplica, más tarde, a otros personajes: Abrahán (Sal 105,6), Moisés (Ex 4,10; Dt 34,5), los profetas (2 R 21,10; Am 3,7; Is 20,3), Job (Jb 1,8). Con Ezequiel, como sucede con frecuencia en el Segundo Isaías, el título es atribuido a Jacob, el antepasado de Israel: «Habitarán en la tierra que yo di a mi siervo Jacob» (Ez 37,25).

Este siervo es presentado como un personaje que goza del favor del Señor. Dios ha puesto sobre él su aliento de vida (Is 42,1) para que desempeñe un papel de salvador tanto para su pueblo como para las naciones. Tiene que hacer que Jacob vuelva a Dios (Is 49,5) y tiene que establecer definitivamente la alianza. Porque, mejor que los reyes de Israel y de Judá y como los profetas, él es el testigo de la alianza. En esta misión será la luz de las naciones (49,6). Permanece a la escucha de su Señor y es testigo de su palabra. Toda la dicha y el sufrimiento que experimenta lo vive en comunión con Dios.

bra de nuestro Dios permanece por siempre» (Is 40,6.8). Y al final: «Como descienden la lluvia y la nieve de los cielos y no vuelven allá, sino que empapan la tierra, la fecundan y la hacen germinar, para que dé simiente al sembrador y pan para comer, así será mi palabra, la que salga de mi boca, que no tornará a mí de vacío, sin que haya realizado lo que me plugo y haya cumplido aquello a que la envié» (Is 55,10-11).

Así pues, tras el destierro el papel del profeta ha cambiado. Ya no es el centinela que ve venir el peligro, el juicio, y llama a encontrar el camino de Dios por la conversión. Se ha convertido en un «mensajero que trae buenas nuevas» (52,7; en griego: un «evangelista»). En adelante la palabra de Dios es una buena nueva, porque trae la vida. El que escucha esta palabra y la guarda, tiene la vida: «Aplicad el oído y acudid a mí, oíd y vivirá vuestra alma» (Is 55,3).

Dios justo y salvador

El Segundo Isaías habla con agrado de la «justicia» de Dios. No se trata aquí, a su entender, de dar a cada uno lo que es debido, sino de mantener la alianza, la relación ofrecida a su pueblo. Esta alianza con Israel es un pacto fundado sobre el amor, una dinámica del don, un compartir la vida. Es pertenencia recíproca. La «justicia» de Dios significa, por tanto, sus actos para salvar a su pueblo, para hacer que viva. Este vínculo entre justicia y salvación, muchas veces puestas en paralelo, aparece sobre todo en el anuncio del fin del destierro: «Destilad, cielos, como rocío de lo alto, derramad, nubes, la victoria. Ábrase la tierra y produzca salvación, y germine juntamente la justicia. Yo, el SEÑOR, lo he creado» (Is 45,8). «¿Quién hizo oír esto desde antiguo y lo anunció hace tiempo? ¿No he sido yo, el SEÑOR? No hay otro dios, fuera de mí. Dios justo y salvador, no hay otro fuera de mí» (Is 45,21). En lo más dramático del destierro, entre el peso de su infidelidad y la fidelidad inagotable el Señor, Israel descubrió al Dios justo y salvador.

El Segundo Isaías expresa esta realidad a partir de dos palabras bastante próximas, ordinariamente traducidas por «rescatar». El primer término pertenece al derecho comercial: «rescatar-adquirir» (*padah*). En el caso de una persona, se trata de liberarla pagando una fianza. Así, Dios rescata a Israel para hacerlo libre y concluir con él una alianza. El segundo término procede del derecho tribal y familiar: «rescatar-redimir» (*go'al*). La acción del rescatador o redentor (*go'el*) consiste en salvar a un pariente próximo de una situación de dependencia, como el endeudamiento, la cautividad o la esclavitud. El deber del *go'el* se funda en los lazos de la sangre. Ahora bien, éste

es el papel del Señor para con su pueblo: «Nuestro redentor, cuyo nombre es el SEÑOR Sebaot, el Santo de Israel» (Is 47,4). Él se comporta como un pariente próximo, encargado de mantener la vida.

Si el Señor salva a su pueblo de toda alienación rescatándolo, es para devolverle su libertad, restableciendo con él los vínculos de la alianza. El perdón del Señor es la condición previa para la salvación. Israel no tiene que volver a Dios por miedo o por interés. Libremente, puede reconocer su infidelidad y reencontrar la comunión con su Dios: «Buscad al SEÑOR mientras se deja encontrar, llamadle mientras está cercano. Deje el malo su camino, el hombre inicuo sus pensamientos, y vuélvase al SEÑOR, que tendrá compasión de él, a nuestro Dios, que será grande en perdonar» (Is 55,6-7).

El nuevo éxodo

La tradición del Éxodo está en el primer plano de la predicación del Segundo Isaías, porque la salida de Egipto es el acontecimiento típico de la salvación: Dios ha creado a Israel rescatándolo, liberándolo. Ésta es la razón por la que la entronización de Ciro y su llegada a Babilonia son interpretadas por el profeta como una nueva libera-

BIBLIA

EL SIERVO SUFRIENTE (ISAÍAS 52,13–53,12)

El último poema resume toda la revelación del Señor según el Segundo Isaías. Este canto es complejo por un doble motivo. Su texto no está perfectamente establecido y las variantes aparecen ya en los Setenta y en los manuscritos de Qumrán, antes de nuestra era. Pero son sobre todo la profundidad y la novedad de su teología lo que provoca una perspectiva nueva sobre el lugar de Israel en el proyecto de Dios para la humanidad. El profeta da voz a los judíos que, después de cuarenta años de destierro, disciernen el sentido de su experiencia. Pero habla también del misterioso «siervo del Señor», que asume la historia de su pueblo de dos maneras. En el pasado fue el siervo sufriente hasta la muerte, durante la aniquilación de Jerusalén por Nabucodonosor. Pero en lo sucesivo es el siervo exaltado por Dios, una vez que la alianza puede establecerse de nuevo sobre una fidelidad recíproca.

52,13 He aquí que prosperará mi Siervo,
será enaltecido, levantado y ensalzado
sobremanera.
14 Así como se asombraron de él
muchos –pues tan desfigurado tenía el
aspecto que no parecía hombre, ni su apa-
riencia era humana–,
15 otro tanto se admirarán muchas
naciones; ante él cerrarán los reyes la boca,
pues lo que nunca se les contó verán, y lo
que nunca oyeron reconocerán.

53,1 ¿Quién dio crédito a nuestra noticia?
Y el brazo del SEÑOR ¿a quién se le reveló?
2 Creció como un retoño delante de él,
como raíz de tierra árida. No tenía aparien-
cia ni presencia; (le vimos) y no tenía as-
pecto que pudiésemos estimar.
3 Despreciado, marginado, hombre
doliente y enfermizo, como de taparse el
rostro por no verle. Despreciable, un Don
Nadie.

ción por Dios. El rey persa romperá los cerrojos y hará que los prisioneros vuelvan a su patria sin rescate ni compensación. Para el profeta, el verdadero objetivo del triunfo de Ciro es precisamente el nuevo éxodo de Israel y su liberación. Ahí es donde llega a su cima la intervención del profeta. El Señor conducirá al cortejo a través del desierto (Is 48,20; 52,11-12), preparará el camino (40,3-5) y ofrecerá a su pueblo agua y alimentos (48,21; 49,10).

El primer Éxodo y su conclusión en la monarquía davídica serán superados. El regreso de Babilonia a Judea será aún más glorioso: «¿No os acordáis de lo pasado, ni caéis en la cuenta de lo antiguo? Pues bien, he aquí que yo lo renuevo. [...] Sí, pongo en el desierto un camino, ríos en el páramo» (Is 43,18-19). De esta manera quedan renovados el conocimiento de Dios y la alianza.

La nueva Jerusalén

El pensamiento del Segundo Isaías gira incansablemente en torno a Jerusalén, muchas veces llamada Sión, que representa a todo el pueblo. El Señor se ha comprometido a reconstruir la ciudad: «Pondré salvación en Sión, mi prez será para Israel» (Is 46,13). Allí se reuni-

4 ¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba! Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado.

5 Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados.

6 Todos nosotros como ovejas erramos, cada uno marchó por su camino, y el SEÑOR descargó sobre él la culpa de todos nosotros.

7 Fue oprimido, y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado, y como oveja que ante los que la trasquilan está muda, tampoco él abrió la boca.

8 Tras arresto y juicio fue arrebatado, y de sus contemporáneos, ¿quién se preocupa? Fue arrancado de la tierra de los vivos; por las rebeldías de su pueblo ha sido herido;

9 y se puso su sepultura entre los malvados y con los ricos su tumba, por más que no hizo atropello ni hubo engaño en su boca.

10 Mas plugo al SEÑOR quebrantarle con dolencias. Si se da a sí mismo en expiación, verá descendencia, alargará sus días, y lo que plazca al SEÑOR se cumplirá por su mano.

11 Por las fatigas de su alma, verá luz, se saciará. Por su conocimiento justificará mi Siervo a muchos, y las culpas de ellos él soportará.

12 Por eso le daré su parte entre los grandes y con poderosos repartirá despojos, ya que indefenso se entregó a la muerte y con los rebeldes fue contado, cuando él llevó el pecado de muchos, e intercedió por los rebeldes.

rá el pueblo disperso (49,22). La idealización de Jerusalén, en el capítulo 54, es proporcional a la añoranza o la ausencia. Gracias a las imágenes de los antiguos profetas, Jerusalén es personificada según diversos rasgos femeninos. La mujer estéril (vv. 1-3) recuerda a Sara, que recibió la promesa de una descendencia innumerable por Abrahán. La mujer abandonada (vv. 4-8): su adolescencia recuerda el tiempo de Egipto y su viudedad el del destierro. Pero ésta no durará, porque el amor de los esponsales no puede desvirtuarse, el amor de Dios, el esposo de Jerusalén, es eterno. Esta alianza de paz, que él renueva con ella, supera a la de Abrahán (vv. 9-10) e incluso a la concluida con Noé y toda la humanidad. La garantía de que el Señor concede la salvación a su pueblo es la reconstrucción de Jerusalén (vv. 11-17). Paz, justicia y dicha serán el patrimonio de sus habitantes y no sólo los privilegios de Dios.

P. A. y G. V.

Las vueltas del destierro y la reconstrucción del Templo

Fue un edicto de Ciro, en 539, el que permitió a los judíos abandonar Babilonia para regresar a su patria y reconstruir el Templo de Jerusalén. El libro de Esdras da dos versiones de este edicto, una en hebreo (Esd 1,2-4) y la otra en arameo (Esd 6,3-5). Aunque se puede dudar de la autenticidad de la primera, debido a su tono teológico muy marcado, lo que sabemos de la política religiosa de los soberanos persas permite asegurar que la segunda es fidedigna: se trata de un «memorándum» remitido a un jefe de trabajos en el que se precisan las dimensiones del templo que hay que reconstruir (v. 3) y los materiales que hay que utilizar (v. 4). Su misma lengua (el arameo, lengua oficial del imperio) y la ocasión de su descubrimiento (una indagación realizada por Darío I como respuesta a una solicitud) hablan en favor de esta autenticidad.

Una vuelta del destierro precaria

Sin embargo, los comienzos del regreso a Judea siguen envueltos en una gran oscuridad. Muchos judíos habían tenido descendencia en Babilonia, algunos incluso se habían enriquecido, como demuestran algunos decenios más tarde los archivos del banco Murashu. Fueron muy pocos los que emprendieron, a partir de 538, la aventura del regreso a Judea, bajo la égida de Sesbasar, príncipe de Judá al que Mitrídates, tesorero de Ciro, había entregado los utensilios sagrados del Templo que Nabucodonosor se había llevado de Jerusalén (Esd 1,7-11). Es muy poco lo que sabemos sobre la figura de

REFERENCIA

EL ESTATUTO DE JUDEA AL COMIENZO DE LA ÉPOCA PERSA

Según algunos estudiosos, la creación de una provincia persa en Judea está ligada a la llegada de Nehemías en 445. Antes de esta fecha, Judea habría seguido anexionada a la provincia de Samaría, según un estatuto que no había cambiado desde Godolías (2 R 25,22-25; Jr 40–41). Estos estudiosos insisten en que las actuaciones de Sesbasar, y después las de Zorobabel, se limitan a la reconstrucción del Templo. Por el contrario, el campo de actividades de Nehemías es más amplio: construcción de la muralla, repoblación de Jerusalén, medidas fiscales y religiosas, etc. [*véase* p. 351].

Se puede replicar que esta distribución de los papeles proviene sobre todo de nuestra documentación, muy incompleta por lo que se refiere a los primeros años del regreso, y que la tesis choca con algunos datos del relato bíblico que mencionan a los gobernadores anteriores a Nehemías (véase Ne 5,15). A ello se añaden ciertos datos arqueológicos, especialmente dos sellos, 65 bulas de sello y 350 estampillas de jarra con inscripciones arameas, que permiten, con la ayuda de los papiros de Elefantina, proponer una lista de los gobernadores de Judea durante (casi) toda la época persa:

- Sesbasar (Esd 1,8; 5,14)
- Zorobabel (Ag 1,1.14; etc.)
- Elnatán (bulas y sello)
- Yeho'ezer (estampilla de jarra)
- Ajzai (estampilla de jarra)
- Nehemías (Ne 5,14; 12,26)
- Bagohi (papiros de Elefantina)
- Yehezqías (monedas)

Así pues, se puede hablar verdaderamente de una provincia persa de Judea anterior a la época de Nehemías. El territorio de esta provincia era muy reducido. La lista de Esdras 2,20-35 proporciona el nombre de 22 localidades y, extrañamente, Jerusalén no aparece en ella. El espacio descrito está delimitado al norte por Ay y Betel (v. 28), al este por Jericó (v. 34), al sur por Belén y Netofá (vv. 21-22) y al oeste por Lod y Onó (v. 33). Un cotejo con «la lista de los voluntarios para la reconstrucción» (Ne 3) permite una mayor precisión: la provincia de Judea parece dividida a la sazón en seis distritos, a saber, Jericó, Bet-Sur, Mispá, Jerusalén, Bet-Haquérem y Queilá.

Sesbasar, pero ciertamente fue el primer «sátrapa [gobernador] de Judea» (Esd 5,14), que echó los cimientos de la reconstrucción del Templo. Por consiguiente, hay que distinguir a Sesbasar de su sucesor Zorobabel, aunque el texto bíblico (por razones más teológicas que históricas) tiende a confundir a los dos personajes.

La hostilidad de los autóctonos (Esd 3), unida a una coyuntura económica difícil y a la falta de celo de los repatriados (Ag 1), ocasionó la interrupción de los trabajos, que no se reanudaron hasta «el segundo año de Darío», es decir, el año 520. Estos años estuvieron marcados por grandes revoluciones que desgarraron el imperio [*véase* p. 327]. La predicación de Ageo, y después la de Zacarías, se enmarcan en este contexto.

El profeta Ageo

Aunque es poco lo que sabemos del personaje Ageo, podemos asegurar que no perteneció a un círculo sacerdotal, puesto que tiene

que consultar a los sacerdotes (Ag 2,10-11). A pesar de la atención que presta al ritmo de las estaciones y de las cosechas (1,9-11; 2,16), no es un hombre de campo, ya que ésos son temas frecuentes en la predicación profética. El marco redaccional tardío del libro permite distinguir de manera cronológica (pero mediante un desplazamiento) cinco oráculos, agrupados de dos en dos en torno a un elemento central:

(a) 1,1-14: denuncia de los retrasos en la reconstrucción del Templo.

(a') 1,15a + 2,15-19: promesa de prosperidad ligada a la reconstrucción del Templo.

(b) 1,15b + 2,1-9: *la Gloria del Templo reconstruido.*

(c) 2,10-14: denuncia del culto impuro.

(c') 2,20-23: promesa mesiánica ligada a Zorobabel, encargado de la reconstrucción del Templo.

Partiendo del desaliento presente, el profeta realiza un desplazamiento hacia dos visiones de futuro. La primera (2,1-9) establece una oposición entre la modestia del segundo Templo, reconstruido entre 520 y 515, y su gloria futura, que sobrepasará la gloria primera del Templo de Salomón. Es indudable que con ello se expresan las decepciones del regreso (v. 3) y al mismo tiempo se retoma la visión del Templo en Ezequiel 40–48, que pertenece al mismo medio profético. El estremecimiento del cielo y de la tierra, del mar y del continente (v. 5), le confiere una dimensión pre-apocalíptica que se encuentra de nuevo en la segunda visión (2,20-23, sobre todo el v. 21), más centrada en la restauración davídica. En este contexto, la designación de Zorobabel como «siervo» del Señor otorga a la figura una dimensión real que no tiene en el relato paralelo de Esd 5–6; más adelante [*véase* p. 344] veremos otros rasgos que refuerzan esta temática casi mesiánica.

Por último, la dimensión cultual está muy presente en el libro, sobre todo en la mirada que se dirige al servicio de los sacerdotes (2,10-14) y el vínculo entre fidelidad al Templo y promesa de prosperidad (véase, en la estructura, los elementos a y a'; c y c').

De esta manera la predicación de Ageo sigue estrechamente ligada al tiempo de los primeros retornos, de las primeras decepciones de las esperanzas surgidas durante la crisis de la que podría renacer la restauración judía. De ahí el tono resueltamente optimista, que está más cerca de los profetas nacionalistas (como Jananías en Jr 28) que de los profetas de juicio (como Amós o Jeremías). Esto constituye su limitación, ya que la restauración anunciada no tiene lugar. El libro profético de Ageo posee un carácter inacabado [*véase* p. 444] que, no obstante, lo deja abierto a una reinterpretación ulterior de la figura mesiánica.

El profeta Zacarías

Cronológicamente, el profeta Zacarías parece el heredero de Ageo, testigo privilegiado del retorno al orden persa después de 520. Pero hay que distinguir entre los capítulos 1–8 (visiones y oráculos), que se remontan a esta época, y los capítulos 9–14, más claramente apocalípticos, que no son anteriores a la llegada de Alejandro, en 332 (véanse las alusiones al conquistador macedonio en Za 9). Aunque el primer bloque pertenece a la corriente de la profecía cultual, ésta no desempeña ningún papel en el segundo, que apunta a la realeza universal de Dios (Za 14) y está emparentado con Is 56–66.

Zacarías, hijo de Berequías, hijo de Idó (Za 1,1; Esd 5,1), podría pertenecer a un linaje sacerdotal (Ne 12,4.12.16), pero este punto es objeto de debate. Más seguro es que fuera miembro del grupo de los repatriados del destierro; de ahí su insistencia en la vuelta del Señor a Jerusalén (Za 1,16; 2,14, etc.). Pero no por ello su visión es menos universalista (Za 6,1-8; 8,20-23).

En el libro se pueden distinguir dos grandes secciones: una serie de siete visiones (la del capítulo 3 es una adición), acompañadas de oráculos bastante breves (1,7–6,15) y una predicación sobre el ayuno (7,1–8,23). El orden es más redaccional que cronológico.

Primera sección — *visiones*	*oráculos*
(1) 1,7-15: la visión de los jinetes que recorren la tierra	1,16-17
(2) 2,1-4: la visión de los cuernos y los herreros	
(3) 2,5-9: la visión del medidor	2,10-17
(4) 4,1-6a: *la visión del candelabro*	4,6b-10a
4,10b-14: *la visión de los dos olivos*	
(5) 5,1-4: la visión del rollo que vuela	
(6) 5,5-11: la visión de la mujer y de la medida	
(7) 6,1-8: la visión de los cuatro carros	

TRANSICIÓN: 6,9-15: la coronación simbólica

Segunda sección: la predicación del ayuno

(1) 7,1-3: la cuestión del ayuno
(2) 7,4-14: las lecciones del pasado
(3) 8,1-17: *perspectiva de futuro*: la vuelta y la restauración; la nueva comunidad
(4) 8,18-19: la respuesta: del ayuno a la fiesta
(5) 8,20-23: *perspectiva de futuro*: el movimiento de las naciones hacia Jerusalén.

Como muestra la estructura propuesta, en el movimiento de la primera sección se realiza un desplazamiento de la acción inminente de Dios –aunque todavía imperceptible al comienzo de su realización (visión 1)–: el impulso llegado del Norte para reconstruir el Templo (visión 7). El libro concluye así con la historia presente que hay que construir, aun integrando perspectivas de futuro en los oráculos: vuelta del Señor a Sión (1,16) y elección de Jerusalén (1,17); liberación de los exiliados (2,10-13) y entrada gozosa del Señor en Sión (2,14-17); el «germen» Zorobabel y la fundación del Templo (4,6.7.8-10a).

Las visiones 2 y 3, que apoyan este movimiento de conjunto, describen la derrota próxima de las naciones y la rehabilitación de Jerusalén, mientras que las visiones 5 y 6 anuncian la erradicación de toda maldad en el país. En el centro del conjunto de las visiones, el candelabro simboliza el Templo, y los dos olivos, la diarquía sacerdotal (el sacerdote Josué) y laica (el gobernador Zorobabel) que dirigirán la restauración de Jerusalén (visión 4).

La estructura de la segunda sección está también muy elaborada y se centra en la articulación sutil entre el pasado, el presente (el ayuno) y el futuro: la perspectiva mesiánica y el movimiento de los pueblos hacia Jerusalén, de donde sale la Ley. De ello se puede sacar la conclusión de que toda la predicación de Zacarías es un himno al Templo y a Sión, al mismo tiempo que confiesa el universalismo del Israel restaurado.

La adición de la visión suplementaria de las vestiduras del sumo sacerdote Josué (3,1-7) ha llevado a reinterpretar la palabra sobre el «germen» (3,8-10), imagen mesiánica, por medio de una adición (6,9-15), a fin de releer la coronación simbólica, prevista para Zorobabel (6,12-13a), pero finalmente destinada al sumo sacerdote Josué (6,11). Esta relectura del libro traduce una reinterpretación profunda. En lo sucesivo la orientación de fondo no concierne ya a la restauración real davídica apoyada sobre el Templo, sino a la instauración de un verdadero poder sacerdotal, hierocrático –lo cual corresponde a los comienzos de la época griega, cuando el sumo sacerdote tendió cada vez más a encarnar a la nación judía y recibió la unción con aceite reservada hasta entonces al rey.

Así, el libro de Zacarías es un precioso testigo de las evoluciones institucionales que experimentó Israel a la vuelta del destierro, aun llevando las marcas de la teología de los primeros regresos. Aunque está anclado en la profecía nacionalista y cultual del segundo Templo, la supera por su forma, que privilegia la visión y abre una puerta a las relecturas apocalípticas, caracterizadas por una ruptura mayor con los medios sacerdotales que detentaban el poder.

LAS RELECTURAS DEL DESTIERRO: LA APOCALÍPTICA

Más adelante presentaremos las raíces y el desarrollo de la apocalíptica [*véase* p. 445]. Baste aquí con indicar sus vínculos con la relectura de los cincuenta años del destierro. La trágica muerte del rey «santo» Josías en 609 había abierto en Israel una crisis que con el destierro adquirió proporciones aún mayores: en adelante, y durante mucho tiempo, el pueblo escogido por Dios estará privado de su tierra, de su Templo y de su rey [*véase* p. 250]. El fin de toda institución hacía cada vez más caótica una historia que escapaba a todo control, incluido el de la dirección divina. Después de todo, el fin de Israel ¿no implicaba el fin de la historia sin más? Semejante desafío reclamaba respuestas nuevas; así nació la apocalíptica.

¿Qué es un apocalipsis?

Un apocalipsis es en primer lugar y ante todo un fenómeno de escritura que se inscribe en la vasta mutación cultural que comenzó con el destierro. Como tal, es prueba de una transformación radical de la relación con la palabra profética que se convierte progresivamente en un «libro que comer» (según la imagen de Ez 3,1-3). Pero no se trata, como en Is 30,8, de poner en jaque a la palabra, sino más bien de la condición misma de las revelaciones «selladas en el libro», un libro que hay que abrir.

Porque, en efecto, se trata de revelaciones, según el sentido etimológico del verbo griego *apokalyptein*, «descubrir, revelar». Sólo este «desnudamiento» puede dar a la historia, que se halla en un momento crítico, alguna inteligibilidad, porque el apocalipsis es una escritura del tiempo de prueba. Una prueba que se inscribe no sólo en la historia vivida por Israel en una situación de opresión, sino en la totalidad del cosmos agitado. A la figura pasajera y trágica de «este mundo» se opone la del «mundo que viene», el único portador de los tiempos mesiánicos y de la llegada del Reino de Dios.

Esta conceptualización nueva del tiempo opera una ruptura en relación con el tiempo profético; la antigua expresión «en la sucesión de los días», que articula todavía el pasado, el presente y el futuro, es reemplazada por la expresión «al final de los días». De hecho, «ya no se esperaba la sucesión de los tiempos de la Historia sino su interrupción [que] debía coincidir con el fin del perseguidor y el fin de los tiempos» (M. Delcor). La escritura apocalíptica, pues, tiene la función de pensar, y después de conceptualizar, la idea de una paralización brutal de la Historia, de un «fin de los tiempos». Esta noción corre pareja con su concepción de un Dios Señor absoluto del tiempo.

No obstante, es indudable que ésta debía más a la creencia arcaica de los sumerios y los babilonios en las «tablas de los destinos», que eran propiedad de las divinidades, que a la concepción lineal del tiempo desarrollada por los israelitas. De ello dan testimonio Dn 12,6-13 y este pasaje de las *Parábolas de Henoc*: «Me dijo: "Mira, Henoc, las tablas celestiales y lee lo que está escrito en ellas, entérate de cada cosa". Miré las tablas celestiales, leí todo lo escrito y supe todo; y leí el libro de todas las acciones de los hombres y todos los seres carnales que hay sobre la tierra, hasta la eternidad» (1 Henoc 81,1-2; trad. de F. Corriente y A. Piñero).

Así, el fenómeno apocalíptico, como su escritura, es eminentemente sincretista, especialmente en su pretensión de comprender la totalidad de una historia totalmente desprovista de todo sentido humano inmediatamente perceptible.

Antes de alcanzar su plena madurez, entre los siglos II y I a.C., en el libro de Daniel y en la literatura henoquiana (1 Henoc), el fenómeno apocalíptico formó parte de diversos escritos, herederos del Segundo Isaías: el Tercer Isaías (Is 56–66); el Segundo Zacarías (Za 9–14); Ez 3–39; el apocalipsis de Isaías (Is 24–27) y, por último, el libro de Joel. A todos ellos podemos darles el nombre de escritura pre- (o proto-) apocalíptica. En lugar de hacer un estudio completo, nos centraremos en las dos primeras obras citadas, debido a su amplitud.

El Tercer Isaías (o Trito-Isaías)

Se suele llamar así al conjunto de los capítulos 56–66, con los que se cierra el libro de Isaías, pero esto no significa que sean la obra de un solo autor. Casi todos los estudiosos están de acuerdo en que esta compilación es más bien una colección de oráculos, de poemas y de oraciones cuyo núcleo lo constituyen los capítulos 60–62, donde resuena el anuncio de salvación a una Jerusalén glorificada por el Señor y convertida en centro de atracción para las naciones paganas. Todo el conjunto presenta la siguiente estructura:

A 56–58: ***la renovación*** de la comunidad
B 59,1-14: acusación y <u>oración de humillación</u>
C 59,15-21: *la llegada del Señor para juzgar*
D 60–62: LA SALVACIÓN LLEGA PARA JERUSALÉN
C' 63,1-6: *la llegada del día de la venganza*
B' 63,7–64,11: <u>oración de súplica</u>
A' 65–66: ***la renovación*** de la creación

En torno al centro (D), el movimiento del texto pone en primer plano la intervención divina: en un momento en que nada puede

socorrer a Israel en su desgracia, Dios «vendrá a Sión para rescatar» (59,20), para concluir una alianza con él (C y C'). Dos oraciones sirven de marco a esta acción salvadora (B y B'); en ellas los creyentes confiesan la gravedad de sus rebeldías (59,12-13) antes de apelar a la clemencia de Dios, redentor y padre (63,16).

A pesar de las apariencias, el mensaje no es estrechamente nacionalista. Aunque está centrado en Jerusalén, pone de manifiesto un verdadero universalismo: así, los hijos del extranjero se pondrán en camino hacia la ciudad iluminada por la presencia divina (60,1-22). Es entonces cuando el profeta se convierte en mensajero de salvación:

El espíritu del SEÑOR Adonai está sobre mí,
por cuanto que me ha ungido el SEÑOR.
A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado,
a vendar los corazones rotos;
a pregonar a los cautivos la liberación,
y a los reclusos la libertad;
a pregonar año de gracia del SEÑOR,
día de venganza de nuestro Dios;
para consolar a todos los que lloran (Is 61,1-2).

Revestido del poder divino por la unción, el profeta (¿o el sumo sacerdote?) proclama a todos un año de gracia jubilar, al término del cual los «afligidos de Sión» reciben un nombre nuevo: «Robles de justicia, plantación del SEÑOR» (v. 3b).

Es más, el Templo será una «casa de oración» para todos, incluidos los eunucos y los paganos que se han vuelto al Señor (56,1-8). Y el último oráculo anuncia una creación renovada, donde las relaciones se invierten porque todo hombre vive bajo la mirada de Dios (Is 66).

La amplitud de semejante discurso recibe su fuerza de la denuncia que lo acompaña. De hecho, según Is 56–59, la degradación parece general entre los judíos, y la desilusión es el lote de muchos. ¿Acaso no se dice que el brazo del Señor es demasiado corto para salvar (59,1)? El ayuno se practica sin caridad ni justicia, y no se observa el sábado (Is 58). ¿Quién va a castigar a los responsables de la comunidad, indignos y codiciosos (56,9–57,2), a los «falsos justos» que se revelan idólatras en su práctica (57,3-13)? No, la mano del Señor no es demasiado corta (59,1-21); por el contrario, en una violenta acusación, Dios presenta una denuncia contra su pueblo (65,1-12), antes de anunciar cuál será su juicio (65,13-16).

Ahora comprendemos que esta compilación tiene un carácter singular, porque yuxtapone «oráculos de salvación» y «oráculos de

juicio». Algunos estudiosos ven en ello menos la separación entre la salvación de Israel y la condenación de las naciones (por ejemplo, en Is 40–55) que una ruptura interna –en el seno de la comunidad judía que ha regresado del destierro– entre «visionarios» apocalípticos y «partido teocrático*» en el poder. De ahí la interpretación propuesta de 63,15-17: este conflicto entre dos paternidades opone a los que se presentan como los únicos descendientes de Abrahán (el partido teocrático) y los «utópicos», para los cuales «sólo el Señor es nuestro Padre». Así mismo, la diatriba de 66,1-6 contra «un templo hecho con manos de hombres» (v. 1) denuncia el formalismo del culto, mientras que ante Dios sólo vale la actitud del «humillado» cuyo «espíritu está abatido» (v. 2).

Se trata ciertamente de una tesis según la cual la tradición hierocrática* comienza con el profeta Ezequiel (especialmente los capítulos 40–48), mientras que la tradición visionaria postexílica empieza con el Segundo Isaías. Habría que matizar bastante esta afirmación, pero su perspectiva pone de relieve con nitidez la complejidad de la sociedad judía cuando regresa del destierro, y esto ejerció una influencia decisiva en el nacimiento de la apocalíptica [*véase* p. 445].

El Segundo Zacarías (o Deutero-Zacarías)

Aunque las dos partes del libro de Zacarías se presentan como obra del mismo autor, ofrecen características muy diferentes. Así, los mediadores «históricos» de los tiempos nuevos que son Zorobabel y Josué en Za 1–8 dan paso a figuras abiertas y anónimas en Za 9–14: «el rey humilde y pacífico» (9,9-10), «el traspasado» (12,9-14) –opuesto al «pastor necio» (11,15-17)–. También las formas literarias son diferentes: en lugar de visiones y de oráculos breves, se encuentran aquí grandes anuncios de la intervención inminente de Dios en los que desaparece totalmente la persona del profeta (excepto en 11,4-17, donde entra en escena).

Ahora bien, tampoco los capítulos 9–14 forman una parte homogénea y conviene distinguir dos grandes secciones (9–1 y 12–14), cada una de ellas provista de un breve título: «Oráculo» (9,1 y 12,1); de ahí las secciones. Este mismo título se lee al comienzo del libro de Malaquías –«Oráculo»: Ml 1,1– y esto permite suponer que existía una compilación de los tres «oráculos» antes de que el último de ellos fuera separado para constituir el duodécimo de los «doce* Profetas (menores)».

Dentro de estas secciones la diversidad literaria y la utilización de múltiples temas teológicos invitan a reconocer una pluralidad de autores. Parece que no hay una estructura que se imponga realmente y más bien conviene hablar de una colección de oráculos, de proveniencia y fecha muy diferentes, unificados por una redacción final

(de tipo apocalíptico), sin duda a finales del siglo IV o principios del siglo III. Pero algunos estudiosos se remontan a una fecha anterior, hasta el siglo V, y vinculan esta compilación a la colección del Tercer Isaías. A falta de criterios seguros, esta cuestión tiene que quedar abierta.

A pesar de su marcado carácter antológico, el conjunto manifiesta una cierta unidad de visión: «es la espera impaciente en la intervención soberana del Señor en un mundo que se ha vuelto hostil» (S. Amsler). El clima general es el de una crisis grave que atraviesa una vez más a la comunidad: las autoridades son denunciadas como «pastores sin piedad» (11,5), que persiguen al grupo de los fieles, simbolizado por el profeta-pastor (11,4-14) o la enigmática figura del «traspasado» (12,10).

Aunque no pretendemos establecer la estructura, podemos afirmar que seis perícopas forman las piezas de un mosaico en la *primera sección*. Al orgullo de las naciones (las conquistas de Alejandro en 9,1-8) responden el mesías humilde y pacífico (9,9-10) y la venida victoriosa de Dios (9,11-17). De otro modo, 10,1-2 desarrolla el tema de la vanidad de los ídolos, aniquilada ante la victoria de Dios, que llama a su pueblo a un nuevo éxodo (10,3–11,3). La sección concluye con la alegoría de los dos pastores (11,4-17), que establece una oposición entre las autoridades del momento y el propio profeta.

En contraste con las amenazas y denuncias precedentes, la *segunda sección* anuncia, en dos grandes cuadros, la venida de la salvación de Dios para el pequeño resto fiel y la instauración definitiva de su reinado: 12,1–13,6 y 14,1-21. Una breve transición (13,7-9) retoma la alegoría del pastor y le da un sentido positivo: ciertamente el pastor será golpeado y el rebaño se dispersará, pero se trata de la última prueba con la que Dios purifica al pueblo que ha permanecido fiel.

P. A.

NEHEMÍAS, EL REFORMADOR (445-430)

Durante el periodo persa la ausencia de fuentes históricas continuas, como en tiempos de los Reyes, se compensa en parte con diversos datos sobre la actividad reformadora de dos judíos de Mesopotamia que llegaron a ser altos funcionarios del imperio persa: Nehemías y el sacerdote Esdras. Las informaciones ofrecidas por los libros que llevan sus nombres se limitan prácticamente al periodo de sus misiones (mediados y finales del siglo V), pero son tanto más preciosas porque pueden ser comparadas con los archivos del imperio

persa. Estas dos obras proporcionarán también el marco histórico de otros tres libros bíblicos ligados a ellas: Malaquías, Jonás y Rut.

El libro de Nehemías

El libro se titula: «Palabras de Nehemías, hijo de Jacalías» (Ne 1,1). Se observa inmediatamente que empieza y termina con un relato en primera persona del singular que ocupa una buena parte del libro. Es decir, parece que este relato pertenece al género literario de las «Memorias». Con todo, aunque el verbo «acordarse» (*zakar*) aparece con frecuencia (1,8; 5,19, etc), sobre todo se utiliza en el marco de las relaciones con Dios. De hecho, el tono general de estas Memorias aparece indicado por la invocación: «¡Acuérdate, Dios mío, para mi bien, de todo lo que he hecho por este pueblo!» (5,19; véase 13,31).

Así pues, no se trata de una autobiografía en el sentido moderno del término. El relato comienza directamente con las circunstancias que condujeron al nombramiento de Nehemías como gobernador y no precisa la manera en que terminó su periodo de gobierno. Además, aun cuando sea posible que el texto actual haya utilizado una relación oficial del «rey de reyes» sobre el primer año de la actividad de Nehemías como gobernador de Judá, está claro que estas Memorias no estaban destinadas a la administración persa. Por otro lado, están redactadas en hebreo, no en arameo y, si Nehemías presenta en ellas una apología de su acción política como gobernador, ésta no se dirige explícitamente al rey persa, sino a Dios, su juez supremo, e implícitamente a su pueblo.

Hay un acuerdo general en agrupar en estas Memorias de Nehemías todos los pasajes en primera persona del singular, aunque cabe que no se hayan conservado en su orden original. Así pues, se asocia generalmente a esta fuente la mayor parte de los capítulos 1–7, una parte de 12,27-43 y el final de 13,4-31, mientras que se duda si incluir las listas de los capítulos 3 y 7, así como el capítulo 10 y la lista de 11,3-9, que pudieron ser introducidas por el propio Nehemías o por un redactor posterior, como, al parecer, sucedió con las listas de 11,25-36; 12,1-9; 12,10-11; 12,12-21.24-26.

Por lo demás, parece que algunas partes del libro no pertenecieron a las Memorias de Nehemías. Éste es el caso, en particular, del capítulo 8 (+ 7,73b), redactado en tercera persona del singular, donde el personaje principal es Esdras, mencionado también como referencia temporal de la lista de 12,24-26, después de la mención del reino de Darío (¿II o III?) el Persa (12,22). Éste es también el caso del capítulo 9, cuyo comienzo se liga al capítulo 8 y cuya continuación es una gran oración litúrgica de humillación. Es decir, que las

Memorias de Nehemías fueron revisadas y completadas en una época posterior, aparentemente en contacto con la actividad de Esdras el escriba y la redacción del libro que lleva su nombre [*véase* p. 356], aunque en la forma original del informe de Esdras no se mencionaba a Nehemías y en las Memorias de Nehemías no se nombraba a Esdras. Esta revisión unificó la presentación de los dos grandes reformadores de la época persa concediendo el primer puesto a Esdras, el sacerdote-escriba especialista en la Ley.

Algunos comentaristas han propuesto vincular esta redacción sintética de los libros de Esdras y de Nehemías al autor de los libros de las Crónicas. No obstante, aunque la redacción final de estos libros podría situarse aproximadamente en la misma época, hacia 300 a.C., al parecer estudios recientes han mostrado que esta unidad de redacción no se impone necesariamente y crearía más problemas de los que resolvería.

Estas grandes líneas de la historia de la redacción del libro de Nehemías permiten apreciar mejor su interés histórico y literario. De hecho, las Memorias de Nehemías constituyen, todavía hoy, nuestra fuente principal para la historia de Judea en el segundo cuarto del siglo V a.C., una fuente prácticamente contemporánea de los acontecimientos si se logra distinguirla bien de la redacción final del libro. A este respecto, estas Memorias desempeñan, para Judea, un papel análogo, aunque diferente, al de los documentos de Elefantina para la comunidad judía del Alto Egipto [*véase* p. 328]. Aunque trata, naturalmente, de justificar su acción política, el autor de las Memorias asumió una responsabilidad de primer orden en la historia de Judea en su época y en la renovación de esta provincia del imperio persa. Para ello impuso ciertas reformas que no fueron siempre bien recibidas por todos y chocaron con la oposición de ciertos grupos influyentes, tanto dentro de la provincia como fuera de ella. Este contexto explica el tono apologético de este relato.

Las reformas de Nehemías

El comienzo de las Memorias se sitúa en Susa, junto a un Artajerjes a quien se suele identificar con Artajerjes I (464-424). Nehemías, que es encargado del vino en la corte del rey de reyes, recibe en ella noticias de la situación deplorable de Jerusalén y de Judea por medio de uno de sus hermanos, Janani, lo que motiva a Nehemías a usar su influencia a fin de contribuir a la restauración de la ciudad de sus padres. A petición propia, el rey lo envía oficialmente a Judea para reconstruir Jerusalén en un plazo de tiempo que no se precisa (2,6). Sin embargo, el texto de las Memorias precisa que este envío tuvo

lugar «en el mes de *nisán* del año veinte del rey Artajerjes» (2,1); y en otro lugar (5,14; véase 13,6) se dice que regresa junto al rey de reyes al cabo de doce años. Así pues, esta primera misión se puede datar en 445-433; al parecer hubo una segunda misión (13,6-7), cuya duración no se precisa y cuya existencia no es segura. Aun cuando las Memorias son muy discretas a propósito del título exacto de Nehemías, 5,14 precisa que fue enviado como «gobernador» (*peḥah*, de donde viene «pachá»), y esta función parece confirmada por el hecho de que no duda en criticar la actitud de los gobernadores que le precedieron (5,15), así como en denunciar la envidia de sus homólogos, responsables políticos de las regiones vecinas (2,19; 3,33-35; 4).

La primera acción de Nehemías, que es la que se nos narra con más detalles, fue la de restaurar las murallas de Jerusalén. Después de un examen personal de la situación sobre el terreno (2,12-15), y con la participación de las autoridades locales, restauró la muralla o, mejor dicho, reparó las puertas asegurando su correcto funcionamiento. Lo consiguió en cincuenta y dos días (6,15), repartiendo los trabajos entre los grupos llegados de las diferentes poblaciones de la provincia (3) y a pesar de las acusaciones de sublevación (6,6) y las amenazas transmitidas por algunos profetas (6,10). Esta empresa de restauración de las murallas en un entorno hostil es comparable con la restauración de las murallas de Atenas por Temístocles a principios del siglo V.

Para lograr mejor este primer objetivo, Nehemías se había asegurado la paz social decretando, de acuerdo con los notables, una remisión general de las deudas, porque los préstamos de dinero y de trigo terminaban muchas veces con la esclavitud de los endeudados. Debido a esta solicitud por la armonía social, Nehemías se sitúa en la tradición de justicia social de los reyes de Oriente Próximo y su acción puede ser comparada con la de Solón, reformador de Atenas a principios del siglo VI.

Nehemías aligeró también los impuestos renunciando a reclamar el «pan del gobernador», que le correspondía en forma de pan, de vino y de plata (5,14-18). Es probable que Nehemías hiciera un censo (7,5) para organizar mejor la recaudación de impuestos (véase 7,69-71; 10,35-40). De hecho, 7,6-68 transmite una lista del número de los censados en cada ciudad o pueblo. En este censo quedaron registradas cerca de 50.000 personas y también «435 camellos y 6.720 asnos» (7,66-68). Aun cuando este censo se haya presentado en la redacción final actual como el de los deportados que regresan al país (7,6), es probable que afectara, en la redacción primitiva, a

toda la población de la provincia. Por otro lado, este censo era necesario para la repoblación de Jerusalén por «sinecismo»: una décima parte de la población de las ciudades y los pueblos de la provincia tuvo que ir a vivir en Jerusalén, aparentemente basándose en el voluntariado (11,1-2).

Esta restauración material y esta reforma administrativa de la provincia estuvieron acompañadas de una renovación cultural con la defensa y la primacía de la cultura hebrea. Nehemías y los notables se comprometieron a respetar la Ley de Dios (10). Aunque los pasajes relativos a esta Ley fueron revisados en la redacción final, parece que la Ley que Nehemías puso en vigor correspondía esencialmente al Deuteronomio con algunas tradiciones particulares como la ofrenda de leña para el santuario (10,35; 13,31). Además de la recaudación del diezmo para los levitas (Ne 10,38-40; véase Dt 26,12ss) y su administración por una comisión de cuatro miembros (13,13), hay que subrayar el rechazo del amonita y el moabita de la asamblea religiosa (Ne 13,1; véase Dt 23,4-6), lo que llevó a Nehemías a oponerse a Tobías, el ministro («servidor») amonita (13,4-5) y a criticar la actitud del sumo sacerdote, cuya familia se había unido con vínculos matrimoniales tanto a Tobías como a Sambalat, el gobernador de Samaría. También intentó imponer el respeto al sábado ordenando el cierre de las puertas de Jerusalén ese día. Por último, se opuso a los matrimonios de judíos con mujeres extranjeras «de Asdod, de Amón y de Moab» (13,23; véase Dt 24,3-4), sobre todo para defender la pureza de la lengua judía, es decir, el hebreo, con un castigo conforme a las costumbres de la época.

El redactor final situó a Esdras antes que a Nehemías y los presentó como contemporáneos (8,9; 12,26.36) probablemente con la intención de afirmar la primacía del sacerdocio sobre el gobernador laico, de hacer de Nehemías un defensor de la Ley proclamada por Esdras y de subrayar la importancia de las medidas tomadas en relación con el correcto funcionamiento del Templo. Con todo, aunque el papel de Nehemías quedara de esta manera relativizado, siguió siendo una de las grandes figuras de la restauración judía, en particular para los habitantes de Jerusalén, como muestra este elogio del Sirácida: «También es grande la memoria de Nehemías, él levantó nuestras murallas en ruinas, puso puertas y cerrojos y reconstruyó nuestras moradas» (Si 49,13).

El libro de Malaquías

Aunque nos faltan indicaciones que permitan establecer una datación precisa de este libro, es probable que sea un poco anterior a las reformas de Nehemías y que date de mediados del siglo V. En la

Biblia aparece como el último de los «doce* profetas (menores)». En realidad se trata de una compilación de oráculos anónimos, ya que el nombre de «Malaquías» no es probablemente el nombre propio del profeta, sino la utilización de Ml 3,1, donde Dios anuncia: «Voy a enviar a *mi mensajero* [en hebreo: *mal'aki*]» [*véase* p. 348].

Los oráculos reunidos en los tres capítulos de este breve libro tratan sobre Edom, cuyas ruinas no serán reedificadas (1,2-5), sobre los sacrificios cuya calidad deja que desear (1,6-14), el sacerdocio que abandona la instrucción (2,1-9), el (sumo) sacerdote que, aparentemente, ha contraído un nuevo matrimonio con una extranjera (2,10-16), el anuncio de la purificación del sacerdocio (3,1-4), la práctica del diezmo (3,6-12) y el anuncio del día del juicio (3,13-21). Esta simple enumeración muestra que la mayor parte de los oráculos denuncian los abusos a los que trataron de poner remedio las reformas de Nehemías [*véase* p. 352]. De manera más precisa, un oráculo alude a los dones ofrecidos para la mesa del «gobernador» (1,8), lo cual no deja de recordar la actitud de los gobernadores anteriores a Nehemías en Ne 5,15.

Desde el punto de vista de su forma, estos oráculos citan con frecuencia observaciones puestas en labios de aquellos a quienes se dirigen. La expresión «vosotros decís...» (1,2.6.7.13; 2,14.17; 3,7.8.13; véase 1,7.12; 2,17; 3,14) es característica de este libro en el que los oráculos se presentan como una suerte de diálogo, de debate o de «diatriba», entre el pueblo y Dios, apoyándose sobre todo en la tradición deuteronómica como las reformas de Nehemías.

El epílogo (3,22-24) es probablemente más tardío que el propio libro. Estos tres versículos, que mencionan a dos grandes figuras –Moisés, el legislador, y Elías, el profeta–, parecen formar una conclusión no sólo de los libros de los «profetas menores» sino también del corpus que agrupaba la Ley y los libros proféticos en el proceso de «constitución del canon», es decir, que se estaba convirtiendo en la referencia oficial para todo Israel. De forma más puntual, la tradición judía posterior subrayó el anuncio del envío del profeta Elías antes de la llegada del día del Señor (3,23), que también se encuentra en la época de Jesús (Mt 17,9-13).

El libro de Jonás

El pequeño libro de Jonás, el quinto en la colección de los «doce* profetas», es a la vez uno de los más conocidos y uno de los más enigmáticos de la Biblia. Se presenta como la historia de un profeta del siglo VIII: Jonás, hijo de Amitay, mencionado en 2 R 14,25, pero del que no sabemos nada. De hecho, este breve libro narra una historia maravillosa, una especie de *midrás** o de cuento profético, rico

por su reflexión y la enseñanza sobre la experiencia del profeta, la eficacia de su predicación y la benevolencia de Dios hacia todos los hombres, incluidos los paganos. Es muy difícil datar semejante obra literaria. El lenguaje es claramente postexílico, pero las ideas religiosas expresadas, como la posible conversión de los reyes paganos y de sus súbditos, podrían reflejar un medio de la diáspora cercano al de Tobías, Ester o la redacción antigua de Daniel. Es decir, este breve libro se sitúa probablemente en la época persa, incluso tal vez a principios de la época helenística.

El relato es bien conocido y está lleno de suspense. Jonás recibe la orden de ir a Nínive para denunciar la maldad de sus habitantes, pero huye en un barco que se ve zarandeado por una violenta tempestad: los marineros echan suertes y le toca a Jonás, que es considerado responsable de lo sucedido. Jonás se reconoce culpable y es arrojado al mar, que se calma, mientras que los marineros ofrecen un sacrificio al Dios de Jonás. Éste es tragado por un gran pez, en cuyo vientre está tres días y tres noches, durante los cuales proclama un salmo (2,3-10), antes de ser vomitado en tierra firme. Después del mal comienzo de los capítulos 1–2, Jonás ejecuta finalmente la orden reiterada de ir a Nínive. Contrariamente a lo que él creía, los ninivitas y su rey reaccionan ante su anuncio de castigo con un ayuno acompañado de una conversión (3,8-10). La escena final nos hace recordar a Elías en el desierto (1 R 19,4-8), pero para poner al profeta en su lugar y subrayar la libertad y la benevolencia de Dios hacia los paganos (4,11).

Cuando Dios vio lo que hacían y cómo se convertían de su mala conducta, se arrepintió del castigo que había anunciado contra ellos, y no lo ejecutó. Jonás sintió un gran disgusto, se enfureció y oró así al SEÑOR: «¡Ay, SEÑOR! Ya lo decía yo cuando estaba todavía en mi tierra y por eso me apresuré a huir a Tarsis: pues sabía que tú eres un Dios clemente, compasivo, paciente y generoso, que se arrepiente del castigo. Así que, SEÑOR, quítame la vida, pues prefiero morirme a estar vivo». Pero el SEÑOR le dijo: «¿Te parece bien enfurecerte así?». Jonás salió de la ciudad y se instaló al oriente; allí se hizo una choza y se sentó a su sombra, para ver qué sucedía en la ciudad.

Entonces el SEÑOR hizo crecer una planta de ricino por encima de la cabeza de Jonás para darle sombra y librarlo así de su malestar. Jonás se puso muy contento con aquel ricino. Pero al día siguiente, al rayar el alba, el SEÑOR envió un gusano, que dañó al ricino y éste se secó. Al salir el sol, Dios mandó un sofocante viento solano. El sol atacó

a la cabeza de Jonás, que empezó a desfallecer y se deseó la muerte, diciendo: «¡Prefiero morirme a estar vivo!». Entonces Dios dijo a Jonás: «¿Te parece bien enfurecerte por el ricino?». Respondió: «¡Sí, me parece bien enfurecerme hasta la muerte!». Y el Señor replicó: «Tu te compadeces de un ricino que no te ha costado hacer crecer, que al cabo de una noche apareció y al cabo de otra pereció. ¿Y no voy yo a compadecerme de Nínive, la metrópoli, donde viven más de ciento veinte mil personas que no distinguen el bien del mal, y una gran cantidad de animales?» (Jon 3,10–4,11).

Este breve libro que proclama la universalidad de la benevolencia divina se sirve de la ironía al invertir los papeles habituales: el profeta se rebela mientras que los paganos (marineros y ninivitas) escuchan la palabra de Dios. Tuvo un impacto considerable en el judaísmo, donde se lee siempre en la fiesta del Yom Kippur, y en el cristianismo con la mención evangélica del «signo de Jonás» (Mt 12,39-42; 16,4; Lc 11,29-32).

Esdras y el Pentateuco (hacia 398)

El título del libro de Esdras se presta a confusión, porque en él Esdras sólo aparece a partir del capítulo 7 y los capítulos 1–6 se refieren claramente a un periodo anterior; además, Esdras es también el personaje principal de Ne 8 (e incluso es mencionado en Ne 12,26.36, en una adición redaccional). Así pues, para comprender correctamente los aspectos literarios e históricos de este libro hay que distinguir con claridad Esdras 1–6 de Esdras 7–10.

La misión de Esdras: la Ley (Esd 7–10; Ne 8–9 [?])
El capítulo 7 empieza con una presentación detallada de la persona de Esdras (7,1-10). A continuación se incluye el texto arameo de una carta de Artajerjes que precisa su misión y los medios con los que cuenta (7,12-26).

«Artajerjes, rey de reyes, al sacerdote Esdras, secretario de la Ley del Dios del cielo, paz perfecta, etc. "Éstas son mis órdenes: Todo aquel que en mi reino pertenezca al pueblo de Israel, o a sus sacerdotes o sus levitas, y quiera volver a Jerusalén, puede partir contigo, ya que el rey y sus siete consejeros te envían para inspeccionar a Judá y Jerusalén en lo referente a la Ley de tu Dios que está en tus manos. [...] Y tú, Esdras, conforme a la sabiduría de tu Dios, que posees, nombra jueces y magistrados que administren la justicia a todo el pueblo de Transeufratina, a todos los que conocen la Ley de tu Dios. A quienes la ignoran, habréis

de enseñársela. Y a todo aquel que no cumpla la Ley de tu Dios y la ley del rey, aplíquesele una rigurosa justicia: muerte, destierro, multa o cárcel"» (Esd 7,12-14.25-26).

A esta carta responde, de alguna manera, una bendición puesta en boca de Esdras y un relato en primera persona del singular. Este relato incluye una lista de deportados que regresan con Esdras (8,1-14) y narra el viaje de Babilonia a Jerusalén y la llegada a esta ciudad con la presentación de las ofrendas y la celebración de sacrificios en el Templo. Los capítulos 9–10 se dedican al problema de los matrimonios con mujeres extranjeras y concluyen con una lista de 111 culpables al final del capítulo 10, redactado por entero en tercera persona del singular. Sucede lo mismo, por otro lado, con el capítulo 8 de Nehemías, que narra la ceremonia de la lectura oficial de la Ley, el primer día del séptimo mes, con un ayuno acompañado de una larga oración en el capítulo 9, el día veinticuatro del mes.

Todo el pueblo se congregó como un solo hombre en la plaza que está delante de la puerta del Agua. Dijeron al escriba Esdras que trajera el libro de la Ley de Moisés que el SEÑOR había prescrito a Israel. Trajo el sacerdote Esdras la Ley ante la asamblea [...]. Era el día uno del mes séptimo. Leyó una parte en la plaza que está delante de la puerta del Agua, desde el alba hasta el mediodía, en presencia de los hombres, las mujeres y todos los que tenían uso de razón; y los oídos del pueblo estaban atentos al libro de la Ley.

El escriba Esdras estaba de pie sobre un estrado de madera levantado para esta ocasión; junto a él estaban: a su derecha, Matitías, Sema, Anayas, Urías, Jilquías y Maasías, y a su izquierda, Pedayas, Misael, Malquías, Jasún, Jasbadaná, Zacarías y Mesulán. Esdras abrió el libro a los ojos de todo el pueblo –pues estaba más alto que todo el pueblo– y al abrirlo, el pueblo entero se puso en pie. Esdras bendijo al SEÑOR, el Dios grande; y todo el pueblo, alzando las manos, respondió: «¡Amén! ¡Amén!»; e inclinándose se postraron ante el SEÑOR, rostro en tierra. [...] Y Esdras leyó en el libro de la Ley de Dios, aclarando e interpretando el sentido, para que comprendieran la lectura. Entonces [...] Esdras, el sacerdote escriba dijo a todo el pueblo: «Este día está consagrado al SEÑOR vuestro Dios; no estéis tristes ni lloréis». Pues todo el pueblo lloraba al oír las palabras de la Ley. [...]

Esdras leyó en el libro de la Ley de Dios diariamente, desde el primer día al último. Durante siete días se celebró fiesta; al octavo tuvo lugar, según la norma, una asamblea solemne (Ne 8,1-2.3-6.8-9.18).

Si se tiene en cuenta el hecho de que la llegada de Esdras a Jerusalén se data en el quinto mes (7,8) y que la separación de las mujeres extranjeras tiene lugar el noveno mes (10,9), se puede pensar que la lectura de la Ley por Esdras, narrada en Ne 8, y quizás el ayuno y la oración de Ne 9, se situaron originalmente entre el final de Esdras 8 y el comienzo de Esdras 9. Es probable que este orden primitivo fuera alterado por el redactor final de los libros de Esdras y de Nehemías, que quiso que la proclamación oficial de la Ley pudiera contar también con el respaldo de la autoridad de Nehemías (Ne 8,9) En estas condiciones, es probable que el relato de la misión de Esdras narrado en Esd 7–10 y Ne 8 (¿y 9?) se refiera sólo a un año: «el séptimo año de Artajerjes». Podría tratarse de la adaptación de una crónica de Esdras dirigida al rey de reyes y que informaría sobre los resultados del primer año de su misión.

La interpretación histórica de esta misión de Esdras ha dividido y sigue dividiendo a los comentaristas. Los problemas se centran principalmente en tres puntos: el contenido exacto de la misión de Esdras, el contenido de la Ley que él tenía consigo y la fecha de su misión.

El contenido de la misión

El contenido exacto de la misión de Esdras está directamente ligado a la valoración de la carta de Artajerjes citada en Esd 7,12-14. Aunque se han cuestionado algunos detalles, la mayor parte de los comentaristas reconocen actualmente que el texto arameo de esta carta es, cuando menos, verosímil, habida cuenta de lo que sabemos de la epistolografía aramea oficial de esta época y de la política religiosa de las autoridades aqueménidas. Por otro lado, con frecuencia se relaciona la misión de Esdras con la autobiografía de Udjahoressnet, un notable egipcio, y con la recopilación de las leyes egipcias bajo Darío I. Es posible que esta carta oficial de misión responda a una solicitud del propio Esdras y/o de un grupo influyente de judíos de Babilonia. El decreto real contiene al parecer cinco puntos principales:

1– Autorización de regresar a Jerusalén para todo judío que lo desee.
2– Autorización de transportar fondos para el Templo de Jerusalén.
3– Inspección confiada a Esdras sobre la aplicación de «la Ley de tu Dios que está en tus manos» en Jerusalén (Judea).
4– Establecimiento por Esdras de magistrados y jueces en toda la región de Transeufratina para hacer aplicar la Ley de Dios, que es también la Ley del rey.
5– Orden dada a los tesoreros reales de Transeufratina para que sostengan económicamente la misión de Esdras dentro de los límites que se precisan (Esd 7,21-24).

Los dos primeros puntos no plantean ningún problema y su puesta en práctica se narra inmediatamente después. El tercer punto atañe a la aplicación de la Ley en Jerusalén y en Judea y parece corresponder al relato de Ne 8 y Esd 9–10. El último punto parece ligado al carácter oficial de la misión de Esdras; cabe sencillamente preguntarse si la orden dada a los tesoreros reales formaba parte de la carta o si estuvo escrita originalmente en un documento separado. De hecho, parece que sólo el cuarto punto plantea problemas porque resulta difícil que las autoridades persas quisieran imponer esta ley de Esdras en toda la región de Transeufratina. No obstante, el propio texto limita esta aplicación a «todos los que conocen las leyes/decretos de tu dios», es decir, que se dirige únicamente a las comunidades que apelan a la tradición y las leyes israelitas, pensando aquí probablemente ante todo en la provincia de Samaría. La continuación del libro de Esdras no hace ninguna alusión a la aplicación de este cuarto punto, sino que el libro se limita tal vez voluntariamente al primer año de la actividad de Esdras en Jerusalén. Además, el redactor final podría haber estado menos interesado en el resto de Transeufratina, especialmente en Samaría, donde Esdras sólo tenía que intervenir para nombrar magistrados y jueces responsables de la aplicación de la Ley. No obstante, es probable que este cuarto punto fuera aplicado por Esdras, al menos en la provincia de Samaría, si se tiene en cuenta la importancia del Pentateuco entre los samaritanos.

El contenido de la Ley

¿Cuál era el contenido de la Ley que Esdras llevaba consigo? Desde Wellhausen la mayor parte de los exegetas han pensado que se trataba del Pentateuco, aunque a veces se expresan con mucha prudencia. Por ejemplo, M. Noth: «No sabemos cuál fue esa "Ley en la mano de Esdras" y sólo podemos conjeturar que fue una compilación de leyes procedentes del periodo anterior al destierro, quizá con algunos fragmentos compuestos en un periodo más reciente». De hecho, como resultado de estudios detallados, se ha descubierto que esta ley había integrado ya la última etapa redaccional del Código sacerdotal y es probable que representara el Pentateuco, prácticamente tal como hoy lo conocemos. En el estado actual de nuestros conocimientos, esta interpretación es ciertamente la mejor hipótesis de trabajo que se puede adoptar porque explica por qué las autoridades persas sostuvieron económicamente la misión de Esdras, «sacerdote y secretario de la Ley del Dios del cielo» (Esd 7,12), que había integrado las diversas tradiciones legislativas israelitas anteriores en una nueva síntesis, un texto que podía servir de referencia oficial [*véase* p. 149].

La fecha de la misión

Esta fecha sigue siendo objeto de debate. Si se deja a un lado la fecha de 428, que supone una corrección inútil del texto, los comentaristas se refieren generalmente a la fecha indicada en Esd 7,7-8: «el año séptimo del rey Artajerjes» (Esd 7,7-8). Pero ¿de qué Artajerjes se trata?

Muchos exegetas piensan que se trata de Artajerjes I (464-424), lo cual dataría la misión de Esdras en 458. Esta interpretación se basa esencialmente en el orden actual de presentación de los dos reformadores judíos, en los libros que llevan su nombre: en efecto, Esdras aparece antes que Nehemías. Como éste se data en el año veinte de Artajerjes I (Ne 1,1; 2,1), el comienzo de la misión de Esdras, anterior a él, sólo se puede datar en el año séptimo de Artajerjes I. No obstante, la crítica literaria muestra con bastante claridad que la contemporaneidad de Esdras y Nehemías en Ne 8,9; 12,23.36 no es primitiva [*véase* pp. 350-351]. Por el contrario, varios indicios del relato de la misión de Esdras, en particular la alusión a Jerusalén como una ciudad fortificada (Esd 9,9) y poblada (Esd 10,1) implican más bien que la misión de Esdras fue posterior a la acción política de Nehemías.

Por ello parece que es preciso datar la misión de Esdras en el año séptimo de Artajerjes II (404-359), es decir, en 398. De hecho, además de la crítica literaria con sus argumentos a favor de la anterioridad de Nehemías con respecto a Esdras, los documentos de Elefantina (en particular el «Papiro de la Pascua» [*véase* p. 329]) encajan mucho mejor con una misión de Esdras en 398, ya que la legislación cultual judía aparece aún muy fluctuante en 419 y 407.

La construcción del segundo Templo (Esdras 1–6)

Los capítulos 1–6 del libro de Esdras narran la restauración judía en Judea al comienzo de la época persa y están dedicados esencialmente a la construcción del segundo Templo: el edicto del primer año de Ciro, que autoriza el regreso de los desterrados y ordena la reconstrucción del Templo de Jerusalén (Esd 1,2-4), va seguido de una primera caravana dirigida por Sesbasar, el príncipe de Judá, que lleva los objetos preciosos del primer Templo (Esd 1,5-11). Después se incluye una lista de repatriados bajo la dirección de Zorobabel (Esd 2). Cuando llegan a Jerusalén, Josué y Zorobabel restauran el altar, restablecen la celebración de los sacrificios y de las fiestas y después comienzan los trabajos de restauración del Templo (Esd 3). El capítulo 4 explica la interrupción de los trabajos, desde el reinado de Ciro hasta el de Darío, atribuyéndola a los «enemigos de Judá y de Benjamín». Después menciona la relación epistolar entre altos fun-

cionarios de Samaría y el rey Artajerjes (Esd 4,6-22). En el capítulo 5 se reanuda la construcción del Templo bajo Zorobabel y Josué, es decir, al principio del reinado de Darío (hacia 520), y se citan de nuevo documentos relacionados con una inspección del gobernador de Transeufratina, Tatenay, para verificar si la reconstrucción del Templo contaba con el acuerdo de las autoridades persas; esta inspección lleva a la confirmación de la autorización oficial de Ciro (5–6,14). La reconstrucción del Templo concluye el 3 del mes de *adar* del año sexto del reinado de Darío (= el 12 de marzo de 515: Esd 6,15) con la fiesta de su dedicación, seguida de una gran fiesta de la Pascua, el 14 de *nisán* (= el 21 de abril de 515).

Esdras 1–6 fue redactado probablemente después de Esdras 7–10 y el libro de Nehemías, del que «tomó» la lista de Ne 7,6-72. Su conocimiento de la historia parece dejar que desear: la relación epistolar de Esd 4,6-22 no está en el lugar debido, porque Artajerjes I (464-424) es posterior a Darío I (522-486), llamado «rey de Asiria» (Esd 6,22). Este redactor, que al parecer conoce los libros de Ageo y de Zacarías (Esd 5,1), escribió probablemente después de la caída del imperio aqueménida, tal vez hacia 300 a.C. Su relato está centrado en la construcción del Templo de Jerusalén con la ayuda oficial de Ciro y de Darío y a pesar de la oposición de los samaritanos. Para ello cambió de contexto (comienzo del reinado de Artajerjes I) y de sentido (interrupción de la reconstrucción de la muralla) la documentación de Esd 4,8-22, que habría estado mejor situada al principio del libro de Nehemías, tal vez con un eco en Ne 2,10 y 6,6-7. Esta valorización del Templo de Jerusalén y esta carga antisamaritana podrían explicarse como una reacción a la construcción por los samaritanos del templo del monte Garizín, al norte de Siquén, a finales de la época persa y comienzos de la época helenística, con el acuerdo de Darío III y después de Alejandro.

En este contexto se comprende que el redactor final de Esdras 1–6 haya querido reunir todos los documentos oficiales que estaban a su disposición y subrayar el apoyo de las autoridades persas a la reconstrucción del Templo de Jerusalén, apoyo oficial puesto de relieve por el empleo del arameo de 4,8 a 6,8. Aunque generalmente se reconoce la autenticidad de la documentación aramea reunida, no obstante se subraya que el redactor la explota y hasta la adapta en función de su interés. Éste parece ser el caso, en particular, del edicto de Ciro en hebreo de Esd 1,2-4, que es probablemente una adaptación de un original arameo cuyo resumen oficial se encuentra en 6,3-5. El redactor pudo consultar también los archivos del Templo de Jerusalén por lo que respecta a la lista de los objetos sagrados (Esd 1,8-10), la restauración del altar y la construcción de los cimientos

(Esd 3), así como la dedicación del nuevo Templo y la Pascua siguiente (Esd 6,15-22).

El libro de Esdras, centrado en la reconstrucción del Templo y en la misión de Esdras de aplicar la Ley (el Pentateuco), no tiene la pretensión de describirnos la historia de Judea en la época persa, sino que nos muestra cómo se establecieron los dos pilares del judaísmo postexílico: el Templo, con sus sacrificios y sus fiestas, y la Ley.

El libro de Rut y los matrimonios mixtos

El pequeño libro de Rut es el segundo de los «(cinco) Rollos» (en hebreo: los *Meguillot)* ligados a las grandes fiestas judías. Se lee en la fiesta de Pentecostés, probablemente a causa de la mención de la cosecha. La historia que cuenta es difícil de clasificar: comienza con una hambruna y termina con un matrimonio y, sobre todo, con la mención del nacimiento de David. Excepto en lo que respecta a la genealogía de David, probablemente añadida a partir de 1 Cro 2,5-15, todos los comentaristas coinciden en subrayar la unidad literaria de esta hermosa historia, de esta novela pintoresca y campestre, aunque están divididos a propósito del papel jurídico preciso del «rescatador» (*go'el*: 2,20; 3,9.12; 4,1.3.6.8.14; véase 3,13; 4,4.6.7), a la vez parecido y diferente del papel del cuñado de un difunto (en latín: *levir*, y de ahí la ley del levirato en Dt 25,5-10).

Como subraya el título, el héroe de este relato es una mujer y una extranjera que abandona su país, Moab, para integrarse totalmente en el de su familia política judía. Su propia declaración: «tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios» (1,16) lo indica claramente y se comprende que la tradición judía posterior haya visto en Rut el modelo de la «prosélita», la pagana que se convierte al judaísmo.

Este relato es muy difícil de datar y los comentaristas, que dudan entre el siglo X y el IV, suelen situarlo en el siglo VII (se podría relacionar la mención del periodo de los jueces en 1,1 con 2 R 23,22) o en la época de Nehemías y sobre todo de Esdras, cuando éstos prohibieron los matrimonios entre judíos y paganos. Este último contexto podría ser el más verosímil. Apoyándose en una tradición antigua, «uno de los que vivían en el país», más o menos contemporáneo de Esdras, pudo sentirse impresionado por el rechazo sistemático de las mujeres extranjeras (Esd 9,2.12.14; véase Ne 10,31; 13,1.23-27); y quiso recordar que el propio David descendía de una «mujer extranjera», modelo de fidelidad y de bondad (3,10).

A. L.

9.2. *Los griegos* (332-63)

Después de dos siglos de dominación persa, los judíos, como los fenicios, los sirios y los árabes, constituían el Extremo Occidente de un imperio continental y asiático, centrado en Irán. En el momento de la llegada de Alejandro, en 332, el horizonte de los judíos se limitaba a Egipto y Mesopotamia (el Irak actual), con las dimensiones de una diáspora* exclusivamente oriental. El efecto mayor y definitivo de la conquista de Alejandro fue hacer oscilar hacia el mundo mediterráneo todos los países de Oriente Próximo y Oriente Medio, hasta el Éufrates.

La historia del pueblo de la Biblia quedó marcada para siempre por este acontecimiento. Durante este periodo, Jerusalén y Judea dependen primero del reino lágida de Egipto y después, a partir de 200, del reino seléucida de Siria. Pero, tras una persecución, Judas Macabeo y sus hermanos se liberan de la tutela de los griegos y dan origen a la dinastía judía de los asmoneos, que reinan de 142 a 63, fecha de la llegada de los romanos. Este periodo de dominación de los griegos impone a los judíos una confrontación con la cultura helenística: confrontación a veces brutal pero fecunda, que endurece la tradición religiosa de Israel y al mismo tiempo la abre a Occidente.

La conquista de Alejandro

Alejandro, que proseguía un proyecto de su padre, dirigió su ataque contra el imperio persa y desembarcó en Asia Menor (la actual Turquía) en 334, con un ejército importante. No sabemos exactamente cuáles fueron sus objetivos que, por otro lado, evolucionaron: tal vez concibió una empresa restringida de colonización, para regular la presión demográfica y los problemas sociales en Grecia; quizás se limitó a una guerra de persecución para conseguir el botín y sacar de apuros el tesoro real; es posible que tomara represalias –tardías– a la invasión persa de Grecia en 480; quizás, en fin, quería unir a los griegos en torno a un proyecto común. En 333, después de la conquista de Asia Menor, la victoria de Iso, en el noroeste de Siria, le abrió las puertas del espacio siro-palestino. No obstante, no penetró tierra adentro ni llegó hasta Jerusalén. Se adueñó del litoral para avanzar hasta Egipto y asegurar la retaguardia y las comunicaciones con Grecia. La mayor parte de los pueblos se aliaron; algunas ciudades resistieron: Tiro (7 meses), Gaza (3 meses) y también Samaría.

En 331 los samaritanos quemaron vivo al gobernador griego. La represión de Alejandro, al volver de Egipto, fue muy dura. Samaría fue tomada y los rebeldes se refugiaron en las cuevas del wadi Daliyeh, cerca de Jericó, donde fueron aniquilados. Los generales de Alejandro instalaron una colonia de veteranos en Samaría y otra en Gerasa, en Transjordania. Según el testimonio de Flavio Josefo, el templo del monte Garizín fue construido en aquel momento y sirvió de base a una federación religiosa de tipo griego. La ruptura entre los samaritanos y el Templo de Jerusalén data, por tanto, de la conquista griega, pero se agravó posteriormente, después de que Juan Hircano destruyera el templo del monte Garizín en 128.

Alejandro no tuvo ni tiempo ni medios para proceder a una reforma administrativa o política. A juzgar por la evolución de las ciudades fenicias, las obligaciones militares y fiscales siguieron siendo las mismas e incluso se agravaron; parece que la autonomía fue más limitada bajo Alejandro que bajo los reyes persas. No hay noticias de ningún distrito de Judea que tuviera gobernador propio, como en la época persa. Los judíos estaban vinculados a la satrapía de Siria, aun cuando los contemporáneos de Alejandro y de Aristóteles no los identificaron verdaderamente sino que los consideraron como «sirios» adeptos de una religión y de una sabiduría particulares. No obstante, el Templo ganó con ello, puesto que subsistió como la única autoridad local. Para los griegos se convirtió en el centro de una comunidad étnico-religiosa y el sistema teocrático resultó reforzado.

La conquista griega tuvo, además, consecuencias en el plano económico y cultural, porque intensificó las relaciones ampliando su espacio. Con todo, hay que destacar que la cultura griega había penetrado ya previamente en Palestina, con la presencia de los griegos en los puertos (en Aco/Accra, Dor, Ascalón) y el tráfico de pequeños objetos importados hacia el interior: Jerusalén acuñó monedas de tipo ateniense, con una lechuza, y en las cuevas del wadi Daliyeh se han encontrado imágenes de dioses griegos.

Y viceversa, la conquista de Alejandro hizo que los griegos descubrieran a los judíos. Los primeros testimonios griegos sobre el judaísmo datan, en efecto, del último cuarto del siglo IV (Alejandro murió en 323 en Babilonia). Proceden de la escuela de Aristóteles, pues muchos de sus discípulos habían seguido la expedición. Ponen de manifiesto una curiosidad benevolente hacia los ritos y las costumbres, sin particular interés por el monoteísmo. Algunos acontecimientos de los relatos bíblicos circulaban ya en Grecia, pero esto no quiere decir, naturalmente, que los griegos leyeran la Biblia, sino

que es prueba de cómo las relaciones personales pudieron extenderse poco a poco. Hacia 300, el sumo sacerdote habría concluido una alianza con un rey de Esparta. La diáspora mediterránea, que comienza entonces, debió utilizar estas redes.

Así pues, el helenismo apareció en Palestina en una situación colonial, como una cultura extranjera importada por un poder dominador. Pero a corto plazo sólo se descubre indiferencia, pues no se pueden relacionar con certeza con este periodo algunos oráculos del libro de Zacarías (9–14). A largo plazo, el mundo nacido de la conquista de Alejandro, en el que coexistían griegos y orientales, fue un lugar de encuentro y de aproximación tanto como de antagonismos y de divisiones.

Los Lágidas (332-200)

Aunque nunca se les nombra en la Biblia, los tolomeos, los reyes griegos de Egipto, orientaron considerablemente la evolución del judaísmo helenístico. Para poblar Alejandría, su capital, dieron un fuerte impulso a la diáspora de Egipto, ofreciendo así al judaísmo un lugar de comparación con el helenismo particularmente estimulante. Por otra parte, como los tolomeos controlaron Judea durante todo el siglo III, son los primeros responsables de la helenización de Jerusalén y de una parte de la población de Palestina. Bajo su dominación se elaboraron estrategias de adaptación y aparecieron nuevas referencias de identidad.

Judea y los tolomeos

El primer Tolomeo trató de hacerse con el control de Palestina desde 320 para proteger su parte del imperio de Alejandro, es decir, Egipto. De este modo reanudó una política tradicional de los faraones, aunque las relaciones privilegiadas con Egipto habían marcado tanto al judaísmo helenístico como la época de los patriarcas. Tolomeo I tuvo que batallar de 321 a 301 para establecer la dominación lágida en esta zona disputada. Para el nuevo poder los judíos formaban una unidad étnica y religiosa (*ethnos*), organizada alrededor de un templo, con su sumo sacerdote y su ley. El pueblo de los judíos ocupaba un territorio étnico, Judea, cuyos límites no habían cambiado desde la época persa; formaba parte de la provincia lágida de Siria, que se extendía desde la costa fenicia hasta Damasco al noroeste, Gaza al sur y la región de Ammán al este. En la costa los lágidas fundaron una ciudad griega, Tolemaida, en el emplazamiento de Aco (Accra),

como uno de sus centros administrativos. Judea estaba gobernada como un Estado-templo, bajo la autoridad de un sumo sacerdote asistido por una administración civil para las cuestiones fiscales y económicas. Esta provincia limítrofe del reino seléucida, al norte, presentaba un interés estratégico y fiscal particular, que justificaba un régimen de administración directa.

Así pues, los judíos de Palestina conocieron a los griegos de la corte lágida: administradores de impuestos y gestores de la economía –como Zenón que viajó al país hacia 260–, pero sobre todo soldados. Las guerras de Siria enfrentaron a los lágidas y los seléucidas de forma intermitente pero recurrente entre 280 y 241. La circulación de los ejércitos favorecía los contactos directos con la población local; en Transjordania se procedió a establecer colonos militares, los «*klerouchoi*». De esta manera el helenismo permanecía ligado a una dominación extranjera. Pero hubo dinamismos nuevos que hicieron entrar a algunos judíos en los circuitos del dinero, del comercio y de la banca. En efecto, la dominación del vencedor se materializaba en la entrega de un tributo, pagable en monedas de plata. Parece que el sumo sacerdote fue el garante, pero los lágidas lo afirmaron y confiaron la percepción a los notables locales: José, del clan de los tobíadas, que controlaba la fortaleza de Ammán y capitaneaba la guarnición lágida, se convirtió en «recaudador general» de impuestos durante veintidós años. Estos notables judíos estuvieron unidos a la administración de Alejandría por múltiples lazos: viajes, regalos, cartas de recomendación, etc. Así aparecieron los «judíos del rey», «amigos de los Grandes», que inspiraron a los autores de la novela de *Tobías* y del libro del *Sirácida*. Ambos pertenecen a un mundo en movimiento, pero consideraban con sospecha todo lo que venía del exterior –la mujer, el extranjero, el comerciante–, todo lo que los esenios condenaron más tarde radicalmente.

En el siglo III, en la Palestina bajo dominación lágida, las divergencias no eran ni religiosas ni políticas, sino económicas, culturales y sociales. Aquellos a quienes se empezaba a llamar los «helenistas», es decir, los que hablaban griego, eran ricos e incluso muy ricos; era la aristocracia formada por grandes propietarios, capaces de comercializar sus excedentes. Querían abrir el país, pactar acuerdos con los pueblos vecinos, desarrollar el comercio de los animales destinados al consumo humano, lo cual presentaba un riesgo para las normas alimentarias judías y las prácticas separatistas. El desarrollo económico condujo a la asimilación cultural y a veces incluso a la adopción, exteriormente, de ciertas formas politeístas. Así, durante el periodo lágida, se ahondó el abismo entre una elite restringida y la masa de los campesinos, un abismo que había aparecido al volver del destierro.

Los judíos en Egipto

En la diáspora de Egipto estas oposiciones no existían porque todos estaban helenizados y hablaban únicamente griego. Algunos judíos llevaban todavía nombres hebreos, pero otros habían preferido adoptar nombres griegos, en general sin connotación politeísta, como Dositeo (= Natanael, «Deodato, Diosdado») o Aristóbulo («De muy buen consejo»). Todos pertenecían al sistema lágida y estaban comprometidos en el servicio al rey: prisioneros de guerra hechos esclavos y después liberados, deportados, mercenarios voluntarios, la mayoría de ellos eran soldados del rey. Establecidos como colonos militares (*klerouchoi*), estaban inmersos en el medio local egipcio, pero se reproducían hereditariamente según un sistema de casta y formaban parte de la jerarquía en el seno de un ejército cosmopolita. Otros eran recaudadores, artesanos, agricultores. Es difícil precisar el número de los judíos en Egipto, pero pudo representar el tres por ciento de la población. Los judíos de Egipto pertenecían al grupo dominante de los inmigrantes helenófonos, a quienes se llamaba helenos. Habían asimilado por completo el ideal de la ciudad griega y reclamaban un número cada vez mayor de derechos civiles, los mismos que tenían los griegos, sin renunciar, sin embargo, a su particularismo religioso. Así, reivindicaban una identidad ciudadana, al estilo griego, además de su pertenencia étnica y religiosa a la descendencia de Abrahán.

La traducción de la Biblia al griego

El contacto que se estableció en Egipto entre el judaísmo, la cultura y el poder griegos fue un choque de consecuencias incalculables. En la primera parte del siglo III, se tradujo la Biblia al griego en Alejandría: es lo que se llama comúnmente la Biblia de los Setenta, por el número simbólico de los traductores, según la tradición judía local. Desde el punto de vista de la historia cultural, la empresa no carecía de precedentes ya que otras sabidurías orientales habían sido traducidas en el mismo momento, también al griego: en efecto, el bilingüismo sólo ha funcionado en un sentido único. Pero desde el punto de vista de la historia religiosa, la operación planteaba el problema de las relaciones entre lengua sagrada y lengua ordinaria, así como las múltiples cuestiones ligadas a la interpretación que implica toda traducción: el traductor de la Sabiduría de Ben Sira (o Ben Sirá), nieto del autor, hablará de ello más tarde, en el prólogo.

La traducción de la Biblia al griego fue presentada por los judíos de Alejandría como una empresa común, realizada por iniciativa del rey y del bibliotecario real, un discípulo de Aristóteles. Según los ju-

díos, se trataba de presentar el judaísmo a los no judíos y de legitimarlo por su antigüedad en el momento en que los griegos descubrían algunos de sus aspectos. Pero ni los griegos ni los romanos leyeron nunca la Biblia de Alejandría. Hay otros objetivos que parecen más verosímiles. Como la Biblia de los Setenta fue la única utilizada por los autores del Nuevo Testamento, que escribieron en la diáspora, y como es contemporánea de la primera sinagoga de Egipto, se podría pensar que esta traducción respondía a las necesidades educativas y litúrgicas de comunidades de emigrantes que ya no leían la lengua hebrea. Con todo, ésta no había pasado a ser una lengua muerta, como prueban las inscripciones funerarias.

Queda entonces la posibilidad de una operación política: Tolomeo III habría hecho traducir la Biblia como Ley de los judíos, al igual que había hecho traducir el derecho consuetudinario indígena, para proceder a una compilación de los códigos vigentes y poder administrar a cada pueblo de su reino según su derecho propio. La Biblioteca de Alejandría contenía una «Sección de leyes», y *torah*, que significa «enseñanza» en hebreo, se tradujo por «ley» (*nomos*), lo cual parece indicar el uso que se pretendía dar a la traducción. De esta manera las normas particulares del judaísmo quedaban garantizadas por la autoridad real, pero, desde otro punto de vista, la religión judía acentuó a los ojos de los griegos su carácter legalista.

Nació entonces una literatura judía de lengua griega, que testimonia la integración cultural de los judíos de Alejandría. Novelas piadosas que querían instruir al tiempo que entretenían: la de *José y Asenet* adapta la historia del patriarca en Egipto; la de *Tobías* mezcla realidades griegas con un Oriente soñado. Apareció una historia judía, al estilo de los libros de las Crónicas, y también la apologética, cuyo ejemplo más bello –la *Carta de Aristeas a Filócrates*– presenta una forma ideal y novelada de la historia de los Setenta a fin de demostrar su ortodoxia.

El judaísmo en Egipto

La cuestión de la unidad del judaísmo se planteó con mayor razón porque a partir de 160 los judíos de Egipto tuvieron su propio templo en Leontópolis, no lejos de Menfis. Fue fundado por Onías IV, un descendiente sadoquita legítimo; emigrado en el momento de la rebelión de los Macabeos y nombrado general del ejército lágida, decidió restaurar en Egipto el culto sacrificial interrumpido en Jerusalén y reunir a los judíos de Egipto en torno a un lugar de culto que les diera una cierta visibilidad, como hacían otras comunidades de inmigrantes. Este templo es una reproducción aproximada del templo de Jerusalén y su ritual.

Así pues, el judaísmo en Egipto no se asentaba en la ecuación: un solo Dios – un solo Libro – un solo Templo. Sin embargo, no rompió con Jerusalén y todavía en el siglo I se realizaba la colecta para el Templo. El intercambio de correspondencias oficiales está bien atestiguado. Las autoridades de Jerusalén no consideraron nunca el santuario de Leontópolis como cismático, puesto que había sido fundado por un sadoquita. Finalmente, la Biblia de Alejandría fue leída en Palestina y aparece en la biblioteca de Qumrán. No cabe establecer una oposición entre el judaísmo palestinense, ortodoxo, de expresión semítica, y el judaísmo helenófono marginal. El judaísmo helenístico no tenía nada de monolítico.

En general, la adhesión a la cultura griega no comprometió la fidelidad a los principios del judaísmo, ni siquiera después de un ascenso social notable. Son pocos los judíos de la Corte que renunciaron al judaísmo. No obstante, los judíos de la diáspora egipcia vivieron una tensión real, que era el resultado de su doble integración en el medio local y en el judaísmo. En Egipto, esta tensión se expresó sobre todo en los matrimonios mixtos, entre judíos y griegos; hay buena prueba de ellos en los papiros y plantean un cierto número de problemas jurídicos, ya que las condiciones de repudio eran peores para la mujer en el derecho mosaico que en el derecho griego. Sobre todo llevaron a los judíos piadosos a una reflexión cuyo eco se encuentra en las novelas: mientras que *Tobías* aconseja la endogamia más estricta, porque la identidad judía reposa en la madre de familia, *José y Asenet* admite los matrimonios mixtos con la condición de conversión previa y de respeto a las normas de separación y de pureza. No obstante, estas uniones mixtas tenían que limitarse al interior de una misma clase social y se justificaban por el reconocimiento de una nobleza de función, valor común a todos los pueblos de Oriente Próximo.

Las relaciones de lo religioso y lo político no siempre fueron fáciles y los judíos experimentaron, en Egipto como en Palestina, la dificultad de mantener su fe monoteísta en un sistema teocrático que no era el del Templo. En general los lágidas practicaron una política religiosa liberal y protegieron el templo de Leontópolis. En cambio, las sinagogas de Egipto hacían alarde de su fidelidad, se situaban bajo la protección de los soberanos y oraban por la familia real. Pero estallaron algunas crisis, todavía esporádicas, provocadas por una concepción cada vez más carismática y sacralizada del poder real, a medida que los lágidas perdían terreno en beneficio de los seléucidas, y después en beneficio de Roma.

La primera persecución colectiva se atribuye a Tolomeo IV, a finales del siglo III. Los judíos fueron acusados de subversión y con-

REFERENCIA

Los libros deuterocanónicos

Los libros deuterocanónicos deben su nombre al hecho de que fueron integrados muy tardíamente en la Biblia católica, durante el concilio de Trento en el siglo XVI, después de que su valor normativo hubiera sido objeto de debate durante mucho tiempo. La Biblia protestante los considera apócrifos y sólo los incluye en un apéndice. No fueron integrados en la Biblia hebrea, cuyo contenido fue fijado por los rabinos a finales del siglo I d.C., poco después de la destrucción del Templo y como reacción contra los cristianos. Con todo, forman parte de la producción literaria del judaísmo helenístico, que se extiende del siglo II a.C. al siglo II d.C.

Su exclusión del canon hebreo se explica en parte por razones tanto culturales como religiosas. Estos libros fueron transmitidos por escribas cristianos, en griego, aunque ésta no fuera su lengua original, y adquirieron importancia teológica para los cristianos porque los autores del Nuevo Testamento los leyeron en la Biblia griega y los tomaron en consideración. Por el contrario, después de la caída de Jerusalén, la enseñanza rabínica se replegó sobre sus raíces semíticas y las tradiciones hebreas o arameas. Pero los descubrimientos de la biblioteca de Qumrán han probado que algunos de estos libros fueron leídos por judíos piadosos de Palestina hasta el año 70: los libros de *Tobías*, *Judit*, *Ben Sira* y *Baruc* figuran entre los manuscritos del mar Muerto, en las versiones hebreas o arameas. En la época de Jesús sería anacrónico distinguir entre un canon palestinense ortodoxo y una colección de escritos griegos más o menos marginales: los límites y restricciones de los cánones no existían en la época helenística –recordemos que los manuscritos de Qumrán revelan la existencia de una Biblia «plural» en aquella época–, aun cuando para el historiador resulta siempre fructuoso establecer una comparación entre los libros deuterocanónicos y el conjunto de los escritos judíos apócrifos, llamados «intertestamentarios».

Los libros deuterocanónicos constituyen una colección históricamente homogénea, aunque algunas biblias los dispersan y los clasifican en función de su género literario. Son obras centradas en su situación histórica, que expresan la confrontación del judaísmo con el modelo griego impuesto por la conquista de Alejandro, es decir, con una cultura y un poder extranjeros. Es indudable que algunos fueron compuestos en la diáspora muy helenizada de Alejandría: el *Segundo libro de los Macabeos*, cuyo autor es un judío de Cirene, o la *Sabiduría*, atribuida a Salomón, que recuerda los últimos años de la dinastía tolemaica, en la época de Antonio y Cleopatra. También en esta época se tradujo la *Sabiduría de Ben Sira*. Son libros que hacen referencia a la situación contemporánea, pero no siempre guardan una relación explícita con la Escritura.

centrados en el hipódromo para ser arrojados a los elefantes. Ahora bien, este soberano es conocido porque puso la religión dionisíaca al servicio del poder, recuperó el carisma de Alejandro, «nuevo Dioniso», y utilizó las asociaciones cultuales con fines propagandísticos. Los judíos fueron confundidos con una secta dionisíaca marginal, lo que señala una dificultad evidente para señalar la diferencia judía en medio de todas las corrientes místicas de la época.

La *Sabiduría* atribuida a Salomón, que hace una crítica severa de las religiones de Alejandría a la vez que adopta las formas literarias griegas, se centra en las sectas dionisíacas y en el culto a las imágenes.

Las situaciones y los temas tratados son fundamentalmente los mismos. Los protagonistas son judíos entre dos mundos, con frecuencia judíos de la corte. Envueltos en un proceso de integración social, que implica una cierta helenización, al menos exterior, reflexionan sobre sus referencias de identidad, religiosas y étnicas: el monoteísmo (opuesto al culto real y a toda «idolatría»), la circuncisión y las normas alimentarias que obligan a un cierto separatismo. Los mismos problemas se debaten en periodos de coexistencia serena (*Sabiduría de Ben Sira* y *Sabiduría de Salomón*, libros de *Tobías* y de *Baruc*) o en momentos de crisis aguda y de enfrentamiento. Los libros de los *Macabeos*, las novelas de *Judit* y de *Ester* representan una literatura de persecución, una literatura nacionalista: defienden el recurso a la acción directa, la resistencia armada, el tiranicidio, la circuncisión forzada. La teología del martirio captó la atención de los cristianos, que vivieron las mismas tensiones bajo el imperio romano.

Durante mucho tiempo menospreciados y considerados como escritos híbridos, los libros deuterocanónicos son prueba de un periodo de intensa creación literaria, con frecuencia como reacción contra el helenismo, pero que también toma prestados de él algunos de sus modos de expresión. Los libros de los *Macabeos* retoman el género tradicional de la crónica histórica, pero el segundo introduce los esquemas de la literatura milagrosa griega. Las *Sabidurías* se ligan también a una expresión bíblica antigua (los Proverbios), que ellas renuevan con los temas de los moralistas griegos. La elección del género de la novela (*Tobías*, *Ester*, *Judit*) es significativa sobre todo de un nuevo grupo de lectores, cultivado más que sabio.

Todos estos libros manifiestan, en mayor o menor grado, una sensibilidad apocalíptica*, que integra milagros, visiones y conversiones. Nacida de las tensiones, e incluso de las persecuciones, la apocalíptica sostiene la esperanza de los judíos y la conciencia de su destino propio por la revelación del fin del mundo y de la historia, que da un sentido a los sufrimientos del presente. Así, los libros deuterocanónicos tienen todos una perspectiva escatológica* (sobre los últimos tiempos), sea en la conversión de los no judíos, sea en el castigo de los perseguidores. Ponen los acontecimientos en perspectiva y desarrollan un sentido lineal de la historia, en oposición al de los griegos que la concebían como un nuevo comienzo. La apocalíptica aparece como una resistencia cultural y espiritual al helenismo, que se desarrolló bajo formas variadas en otros pueblos sometidos a los griegos, en Egipto y en Irán.

Su autor denuncia la zoolatría, la adoración de los animales –una particularidad de Egipto–, el culto a los difuntos convertidos en héroes y a los reyes. Critica el antropomorfismo característico de la religión griega, que es un obstáculo para la concepción trascendental de lo divino. Pero, para los reyes, la imagen cultual que los representaba era un elemento necesario de la visibilidad del poder y un remedio para el alejamiento.

Finalmente, el desarrollo de una literatura judía propagandística, que explotaba las persecuciones como fuentes de milagros, y sobre todo la reivindicación por los judíos de una ciudadanía grie-

ga, generaron un antijudaísmo alejandrino que reactualizó los temas xenófobos del Egipto faraónico. Los intelectuales procedieron a una lectura invertida del Éxodo, en la que los judíos se convertían en «impuros», expulsados por el faraón, y Moisés era un sacerdote egipcio renegado.

Éstas fueron las primeras tensiones que deja entrever la integración social y cultural de los judíos durante la época lágida. Pero, en resumidas cuentas, éste fue más bien un periodo sereno en su conjunto y benéfico para los judíos de Palestina y de Egipto, con una real experiencia de simbiosis que enriquece la literatura bíblica.

Los Seléucidas (200-142)

Al término de su quinta guerra, en 200, los reyes de Siria, los seléucidas, vencieron a los lágidas y la región costera, incluida Judea, quedó por primera vez bajo su dominio. El rey que a la sazón ocupaba el trono, Antíoco III, inició entonces una vasta empresa de reconquista. En el este arrebató a los partos las regiones de Oriente Medio, que habían formado parte del reino de su antepasado, Seleuco I, al término de una «anábasis», una larga expedición que recordaba la de Alejandro. En el oeste pacificó Asia Menor y tomó toda clase de medidas, militares y administrativas, para restablecer su equilibrio demográfico y su prosperidad, Favoreció a las ciudades y los principados sacerdotales, a los que quería utilizar como representantes de la administración provincial en el plano local.

Judea bajo los seléucidas

Es cierto que los judíos se beneficiaron directa e indirectamente de esta política. El rey reconoció a Jerusalén el estatuto de Ciudad Santa (*hierapolis*), habida cuenta de su situación estratégica en el camino de Egipto. La medida tenía que desactivar también toda oposición declarada o larvada en el seno de la población, porque las opiniones estaban divididas: los tobíadas, que capitaneaban la guarnición de Ammán y percibían el tributo lágida, vacilaron entre la fidelidad a los tolomeos y la adhesión a los seléucidas. El estatuto de *hierapolis* garantizaba una completa independencia, una fórmula de autonomía típicamente griega, que permitía al pueblo vivir según su ley ancestral y le otorgaba exenciones ventajosas.

Los judíos aparecen como súbditos particularmente leales y como buenos soldados. Por otro lado, cuando Antíoco deportó a una parte de las poblaciones rurales de Asia Menor para restablecer la paz, estableció en su lugar a judíos de lengua aramea procedentes

de la diáspora mesopotámica. Les instaló como colonos militares, con sus familias, les dio tierras cultivables y les dio autorización para que observaran su Ley. La importancia numérica y cualitativa de la diáspora de Asia Menor, futuro terreno privilegiado de la predicación de los Apóstoles, se remonta a esta época.

Hacia el año 200 a.C., Ben Sira, un escriba perteneciente al entorno del Templo, se hace eco de la prosperidad y el esplendor de Jerusalén bajo Antíoco III. La política real beneficiaba al sumo sacerdote, Simón el Justo (220-195), a quien presenta en todo su aparato, como principal referente de identidad del pueblo judío. La independencia otorgada por el rey no era una palabra vana, ya que Simón pudo fortificar el Templo y la ciudad. Con todo, Ben Sira subraya también la precariedad del favor real y los excesos de los «grandes».

Los judíos divididos

A partir del reinado siguiente aparecieron muy pronto tensiones que iban a conducir a la rebelión abierta. Se trata a la vez de una crisis interna en Jerusalén, que es el resultado del largo proceso de helenización que ilustraban los sumos sacerdotes oníadas, y de una crisis de la monarquía seléucida, que tenía localmente consecuencias fiscales. Al final de su reinado, las ambiciones de Antíoco III en el mar Egeo y en la Grecia balcánica le hicieron enfrentarse al reino de Pérgamo y, después, al poderoso aliado romano de éste. Fue derrotado y tuvo que aceptar las muy duras cláusulas de la paz de Apamea (188): tenía que ceder Asia Menor –que era la parte más rica de su reino– al rey de Pérgamo y tenía que pagar a Roma una gravosa indemnización de guerra. La presión fiscal se vio incrementada sobre todos los pueblos de Oriente Próximo. El episodio de Heliodoro, que se presentó hacia 178 para confiscar el tesoro sagrado del Templo en nombre del rey Seleuco IV, es prueba de la gravedad de los problemas financieros y fiscales tal como los percibió el autor del Segundo libro de los Macabeos (2 M 3). Esos problemas se mantuvieron durante mucho tiempo, porque Antíoco IV sólo empezó a reembolsar la multa de guerra a partir de 175. El tributo impuesto a los judíos se convirtió en un objeto de demagogia entre los candidatos al sumo sacerdocio para ganarse el favor real.

La inestabilidad caracterizó desde entonces la vida política. En Jerusalén había dos facciones que se oponían: la de los helenistas –judíos que hablaban griego y vivían más o menos a la manera griega– y la que se resistía a la aculturación. Los sumos sacerdotes oníadas formaban parte de la primera y habían helenizado su nombre, reemplazando Yojanán por Onías y Yehosúa por Jasón. Según el autor del Segundo libro de los Macabeos, fue el sumo sacerdote Jasón II el que introdujo a Jerusalén en un proceso de asimilación completa,

reorganizándola como una ciudad griega que llevaba el nombre del rey: una Antioquía de Judea, con un gimnasio donde se enseñaba la cultura atlética clásica. Los judíos helenistas adquirieron así la ciudadanía griega, algunos de ellos pagando el precio de la desjudaización completa, ya que «rehicieron sus prepucios» (1 M 1,15). Pero otros distinguían claramente lo cultural de lo religioso: frecuentaban las grandes competiciones deportivas del mundo griego, pero se negaban a ofrecer sacrificios a los dioses paganos. Finalmente, el establecimiento de una ciudad griega en Jerusalén pudo contribuir a resolver el problema financiero de la monarquía, ya que en general se exigía a los nuevos ciudadanos que pagaran su inscripción. Una parte de la elite sacerdotal quiso, pues, poner al judaísmo en el camino de la modernidad, definida según los criterios griegos, es decir, por la apertura al camino de las relaciones, denunciando el separatismo judío y la entidad etno-religiosa instituida después del regreso del destierro.

En la narración de la prehistoria de la crisis, el Segundo libro de los Macabeos insiste en el enfrentamiento entre grupos en el seno de la facción helenista, lo que ocasionó la inestabilidad del sumo sacerdocio. El sumo sacerdote Onías III se opuso al principio a Simón, el administrador de los asuntos sagrados, antes de ser depuesto en 175 por su propio hermano, Jasón, que «llevó la helenización a su apogeo». Jasón, a su vez, fue depuesto por Menelao, el hermano de Simón, en 172. Pero dado que no gozaba de la legitimidad dinástica de los oníadas, Menelao apareció como una creación de los seléucidas: hombre recién llegado y sin prejuicios, hizo ejecutar a Onías III y saqueó el tesoro del Templo. Ante estos excesos, en Jerusalén estalló una rebelión antihelenista y antiseléucida, mientras Antíoco IV estaba ocupado en dos campañas en Egipto (169-168). A su vuelta de Alejandría, empezó a reprimir las revueltas.

Aparentemente se trataba de restablecer a Menelao en sus funciones y de proteger a los judíos helenistas instalando una guarnición seléucida en la Ciudad Alta, el Accra. Los documentos de concesión de la autonomía y la independencia, otorgados por Antíoco III, se volvieron caducos desde el momento en que el Estado-templo había quedado absorbido en una ciudad griega y ésta se había rebelado. No obstante, los cronistas judíos dan una visión más compleja de las cosas, sobre todo el autor del Primer libro de los Macabeos, que extiende la represión durante tres años, de 169 a 167, haciendo intervenir a la vez el contexto internacional y la personalidad de Antíoco IV, presentado como un conquistador autócrata y fanático, que soñaba con restablecer el poder seléucida. Él habría previsto utilizar desde su primera campaña las riquezas del Templo para financiar su ejér-

cito. Sobre todo, sufrió un grave revés diplomático en Alejandría, el verano de 168: había vencido a Tolomeo sobre el terreno, pero tuvo que ceder a la presión romana y perdió todos los frutos de su victoria. Así pues, a corto plazo tenía que restablecer su prestigio dentro de su reino, poniendo fin a los movimientos centrífugos.

La insurrección y la persecución

El conflicto alcanzó su punto culminante durante el invierno de 167. Según los cronistas judíos, un edicto general promulgó la asimilación forzada de todos los pueblos del reino y prohibió todos los particularismos: se suprimió el culto judío, el holocausto, el sábado, la comida *košer* y la circuncisión: las fiestas judías fueron reemplazadas por la celebración del culto real y el Templo fue consagrado a Zeus Olímpico. Cuando el rey entró en Jerusalén, el 15 de *kisleu* (= 8 de diciembre de 167), profanó el Templo e hizo edificar «la abominación de la desolación» sobre el altar de los holocaustos. E inició una persecución. Los cronistas judíos convirtieron a Antíoco IV en prototipo del antisemita, pero la idea de una política religiosa global y la de las conversiones forzadas al politeísmo griego son completamente anacrónicas para la época helenística.

Aun cuando «la abominación de la desolación» impresionó a los espíritus, como recuerda el libro de Daniel (11,31), el objetivo no era suprimir el culto al Dios de los judíos, sino más bien, según los procedimientos de la época, «revestirlo» a la manera griega. Era el resultado autoritario de la reforma religiosa decidida desde dentro por los oníadas. Después de la creación de una ciudad griega en Jerusalén y la instalación de una guarnición seléucida, compuesta de siro-fenicios, el Templo tenía que ser accesible a todos y el nombre de Dios inteligible para todos: de esta manera el Dios anónimo de los judíos pasó a ser el Zeus Olímpico para los griegos y *Baal Šamim* («Señor de los cielos») para los sirios, lo que permite el juego de palabras, en hebreo, con *šiqquṣ šomem*, «la abominación devastadora». Los samaritanos, por su parte, hicieron lo mismo poniendo el templo del monte Garizín bajo el patronazgo de Zeus Hospitalario y justificando el sábado por un ritual de sequía. Con respecto a la realidad material de «la abominación» que disuadió a los fieles de volver al Templo, los textos la presentan como una superestructura edificada por el rey: se puede pensar que dio dimensiones monumentales a la sencilla plataforma del altar de los holocaustos, construyendo un podio interior; este desarrollo monumental de los altares es característico de la época helenística y de la acción bienhechora de los reyes. Por otro lado, la utilización del altar de los holocaustos para sacrificios cruentos, a la manera griega, exigía la realización de algunas reformas.

También a Jerusalén y a las ciudades de Judá hizo el rey llegar, por medio de mensajeros, el edicto que ordenaba seguir costumbres extrañas al país. Debían suprimir en el santuario holocaustos, sacrificios y libaciones; profanar sábados y fiestas; mancillar el santuario y lo santo; levantar altares, recintos sagrados y templos idolátricos*; sacrificar puercos y animales impuros; dejar a sus hijos incircuncisos; volverse abominables con toda clase de impurezas y profanaciones, de modo que olvidasen la Ley y cambiasen todas sus costumbres. El que no obrara conforme a la orden del rey, moriría»* (1 M 1,44-50).

Pero ¿por qué la represión condujo a la prohibición de las prácticas tradicionales del judaísmo y quién debe cargar con la responsabilidad? Ni los tabúes alimentarios, ni siquiera la circuncisión, eran intolerables para los griegos (los sacerdotes egipcios estaban circuncidados y había eunucos en algunos santuarios griegos); pero resultaba más difícil admitir el sábado, porque era perjudicial para las actividades colectivas de la ciudad y no estaba justificado por ningún mito. La persecución no tiene precedentes y es incomprensible en un contexto griego. Formalmente la responsabilidad recae sobre Antíoco IV, personalidad cuestionada y uno de esos soberanos absolutistas que trató de sacralizar la realeza y de afirmar su naturaleza divina: adoptó los nombres de *Epífanes* («Aparición») y de *Theos* («Dios»). No obstante, no hay ninguna prueba de que quisiera imponer un culto único a todos sus súbditos y el papel de perseguidor no encaja en este sabio epicúreo.

Queda, entonces, la hipótesis de que la persecución fuera proyectada y desencadenada por los judíos helenistas de Jerusalén, puesto que no afectó a la diáspora y se limitó a Judea, en la esfera de la autoridad del sumo sacerdote Menelao, denunciado especialmente por el Segundo libro de los Macabeos; él habría querido eliminar las prácticas tradicionales del judaísmo, que a su juicio eran arcaizantes. La crisis macabea, presentada en la Biblia como el conflicto entre lo religioso y lo político, entre Dios y un rey provocador «adversario de Dios», habría sido sobre todo una crisis de identidad para los judíos de Jerusalén. Difícil de comprender en el contexto helenístico, la crisis resulta mucho más clara en el contexto judío.

Así pues, la insurrección de los macabeos fue la resistencia de una facción contra otra, en nombre de una cierta concepción del judaísmo. Por otro lado, el primer gesto simbólico que recogieron los cronistas es la ejecución pública, no de un administrador o de un soldado seléucida, sino de un judío apóstata que sacrificaba a la manera griega (1 M 2,15-28). La escena tuvo lugar en la aldea de Modín, al noroeste de Jerusalén, donde se habían refugiado en sus propiedades el sacerdote Matatías y sus cinco hijos, entre ellos Judas

Macabeo (de *Maqqab-Yahu*, «Designado por Yahvé»). Desde el principio se presentan claramente los elementos de la crisis de identidad y se encadenan una serie de pruebas: prueba alimentaria con el tabú del cerdo –mencionado por primera vez–; prueba de la circuncisión y, sobre todo, pruebas del sacrificio y del sábado. Una forma de resistencia pasiva consistió al principio en huir de Jerusalén y utilizar los hábitats trogloditas del desierto para practicar en ellos todos los ritos. Estos observantes se dejaron aniquilar un sábado por cumplir estrictamente la ley religiosa. Los varones eran circuncidados a la fuerza en los lugares por donde Matatías pasaba.

Matatías y los suyos eran gentes del campo que se oponían a los ciudadanos helenizados de Jerusalén. Les parecía que la ciudad era como el reducto del mal, según un prejuicio ya presente en el Génesis. Así pues, a los judíos piadosos se les ofrecía la alternativa del desierto, espacio de libertad, de privación y de pureza, tiempo de prueba y de encuentro con Dios. Matatías y Judas Macabeo renovaron el ideal de vida nómada, que había sido el de los patriarcas: durante todo el tiempo de la guerra, entre 166 y 160, Judas vivió como un hombre del desierto, célibe y vegetariano, contentándose con pocas cosas. Matatías pasó a vivir en la clandestinidad y poco a poco fue reuniendo en torno a él a todos los que huían de la represión. El Primer libro de los Macabeos, en el que él es el héroe, insiste en su celo por Dios que le hace ensalzar la acción directa.

El libro de Daniel

La «abominación de la desolación» y la profanación del Templo por Antíoco IV excitaron la imaginación popular y la reflexión de los grupos místicos. El libro de Daniel dio prueba de ello sobre el terreno, ya que fue compuesto hacia 164, poco antes de la muerte del perseguidor, que él anticipa sin conocerla con precisión. La Biblia hebrea sitúa este libro en el grupo de los Escritos, entre los textos recientes, mientras que las biblias cristianas (siguiendo a los Setenta) lo clasifican entre los libros proféticos, después de Ezequiel, como el último de los cuatro grandes profetas.

Es un libro de expresión semítica y no griega. Yuxtapone relatos escritos en dos lenguas semíticas diferentes: el comienzo y el final del libro –que empieza con la actividad de Daniel en la corte (Dn 1) y concluye con una serie de visiones escatológicas* (Dn 8–12)– están redactados en hebreo; enmarcan una historia completa en arameo, que combina las aventuras de Daniel y de sus dos compañeros, sueños y presagios que Daniel interpreta para el rey, así como una visión escatológica (Dn 2–7).

El simbolismo es oriental, ya que los animales que encarnan a los diferentes reinos –el león para Babilonia, el oso para los medos, el gato-pantera para los persas– están tomados de las representaciones astrológicas babilónicas. La prueba, tantas veces representada, de Daniel en el foso de los leones, es una forma de ordalía bien atestiguada en Oriente Próximo. El nombre mismo de *Dani-'El*, además de ser emblemático y relativo a una función («Dios mi juez»), remite a un sabio oriental legendario del segundo milenio conocido gracias a las tablillas de Ugarit y que pasó a la tradición judía en la época de Ezequiel (véase Ez 14,14). Frente a la helenización dominante, el libro escoge sus modelos en Oriente, pero se trata de un Oriente novelesco, sin ninguna precisión histórica: la acción se sitúa en Babilonia, bajo dos reyes históricamente conocidos, Nabucodonosor y Ciro, y otros dos ficticios, Belsazar (Baltasar) y Darío el Medo.

No obstante, en este Oriente, que es producto de la fantasía, las situaciones corresponden a ciertas realidades sociales del mundo helenístico. Daniel representa al judío de la corte que, además de su nombre hebreo, recibió un nombre dinástico pagano: Belsazar, «(el dios) Bel protege al rey». Como todos los cortesanos, su rango en la corte está determinado por el lugar que ocupa en los banquetes oficiales, lo cual plantea la cuestión de la observancia de las normas alimentarias judías. El libro de Daniel, como los de los Macabeos, establece las prohibiciones que rigen la alimentación y la separación en la mesa entre judíos y no judíos como el principal criterio de identificación y de observancia religiosa. Pero no dice nada de la circuncisión y del sábado.

La otra cuestión candente en aquel momento era la del culto a las imágenes, y también la del culto al soberano: ésta no era una práctica de las monarquías babilónica y persa, pero llegó a serlo en los reinos helenísticos y bajo el imperio romano. Con el culto real se introduce el problema de la prosternación, un homenaje que se rendía ordinariamente en las cortes orientales, pero que los griegos interpretaban como un acto religioso y que la Torá reservaba a Dios. Esta cuestión, tratada en el relato arameo a través del sueño de la estatua con pies de barro (Dn 2) y la prueba de los tres jóvenes en el horno (Dn 3), fue desarrollada en las dos adaptaciones posteriores del libro en lengua griega: dos relatos breves fueron añadidos para denunciar el ritual de ofrenda a las estatuas y la glotonería de los sacerdotes (Dn 14); el episodio de los tres jóvenes en el horno se completó con una oración y un cántico que exaltan el juicio de Dios y fundan una teología del martirio (Dn 3,24-90). El tema del juicio de Dios, personificado en Daniel, se trata también en la versión griega, a través del breve relato de Susana (Dn 13). Así pues, la historia

de Daniel no dejó de ser reinterpretada en épocas posteriores por los judíos y los cristianos, a medida que los asmoneos, los últimos tolomeos y algunos emperadores romanos acentuaron el carácter carismático de su poder.

Es una literatura de consolación en un periodo de crisis, ya que la prueba reclama la intervención milagrosa de Dios, que suscita un movimiento de conversión. En el libro de Daniel, como en el Segundo libro de los Macabeos, se encuentra el esquema de la literatura religiosa griega, las «aretalogías»: en el momento más crítico de la prueba, individual o colectiva, la oración es escuchada por una intervención divina milagrosa que asegura la salvación de los devotos, el castigo de los perseguidores y la conversión del pueblo. Concebido en un tiempo de persecución, el libro de Daniel es anónimo y utiliza un lenguaje críptico. Aun cuando las visiones y las revelaciones se narran en primera persona, Daniel no es más que un testaferro que permite al autor esconderse y protegerse, pero también inscribirse en una tradición esotérica, como el autor, más o menos contemporáneo, del Primer libro de Henoc, y también el «Maestro de Justicia» en los escritos de Qumrán. Hay algunas fórmulas crípticas que quedan establecidas para siempre: Babilonia para designar el lugar del cosmopolitismo y de la impiedad (por referencia a la torre de Babel); los Kittim para los pueblos venidos del mar: los griegos y después los romanos. Bajo Nabucodonosor, el destructor del primer Templo, se oculta ciertamente Antíoco IV, el profanador del segundo.

El libro de Daniel esboza un modelo de poder que también será duradero. El soberano malvado es identificado por sus provocaciones; crea situaciones de crisis que llevan a la apostasía. Caracterizado por su desmesura y su arrogancia contra Dios, su muerte infamante revela su verdadera personalidad. Todos estos estereotipos se encuentran en el Segundo libro de los Macabeos.

Producto de la rebelión contra los reyes seléucidas, el libro de Daniel manifiesta un sentido nuevo de la historia. La historia universal, es decir, la sucesión de los imperios, es percibida como una decadencia continua, representada tanto por el simbolismo de los metales (en el sueño de la estatua con pies de barro) como por el enfrentamiento de animales cornudos emblemáticos. Las perspectivas universalistas, heredadas de la cosmología babilónica, se estrechan en la serie de las visiones para centrarse en los griegos, el peor de los pueblos, y en Antíoco IV, el peor de los griegos, el peor de los reyes. Las visiones de *Daniel* inauguran una concepción nueva de la historia: abarcan el pasado, el presente y el futuro en una perspectiva continua cuyo fin último ellas revelan; y presentan una historia

lineal, diferente de la de los griegos que la concebíancomo un perpetuo comienzo. Para los judíos, la historia tiene un sentido. Se inscribe en el plan de Dios, que está pensado como un combate entre el bien y el mal, según esquemas dualistas, de origen iranio.

El libro de Daniel utiliza formulaciones literarias y expresiones místicas que hacen de él la primera obra acabada de la apocalíptica judía. El profeta se ha convertido en un visionario; el tiempo queda totalmente dominado y, por primera vez, se pone fin a la historia; el espacio se amplía del mundo conocido por los griegos a los mundos celestes; los ángeles se convierten en mediadores de la revelación y de la palabra divina. Este nuevo tipo de escritura, utilizado en el libro de Daniel, es un lugar de encuentro entre la herencia judía más auténtica, la herencia profética, y la sabiduría adivinatoria de Babilonia, que impregna la diáspora oriental. Como tal, manifiesta una resistencia cultural y espiritual al helenismo; no toma elementos prestados de la literatura griega, a no ser, tal vez, el esquema «prueba – milagro – conversión» de las aretalogías.

El libro de Daniel es en primer lugar una obra de circunstancia y, para el historiador, un precioso testimonio sobre las reacciones a la profanación del Templo por los griegos o los helenizados, lo que lleva a los grupos de la resistencia a reafirmar las características propias de la identidad del judaísmo y a privilegiar la esfera cultural semítica. Para los judíos cercanos al poder, se proponen principios de comportamiento que conducen a la separación de los no judíos. Pero el libro de Daniel es también un monumento literario, que inaugura el género, específicamente judío, de la apocalíptica. En esta perspectiva se ofrecerán más adelante [*véase* p. 477] otros datos complementarios sobre este libro.

Los libros de Judit y de Ester

El tema de la acción directa, exaltado por los macabeos, es ilustrado de una forma novelesca en los libros de Judit y de Ester, que afirman con fuerza la identidad judía. El recurso a la violencia, justificada por ellos, es una alternativa a la esperanza escatológica*, defendida por el contrario por el libro de Daniel y toda la literatura apocalíptica. Estos dos libros tratan de la persecución y del poder perseguidor de una forma novelada. Los dos utilizan los mismos ingredientes: el amor, la historia, el Oriente, como reacción al helenismo dominante. Su último punto común es que la heroína es una mujer.

Aun cuando no es posible datarlos con precisión, los dos libros son ciertamente contemporáneos de la crisis macabea, o un poco posteriores a ella. El Sirácida, que escribe hacia 190, no conoce la historia de Ester, mientras que, hacia 125, el Segundo libro de los

Macabeos menciona un Día de Mardoqueo, consagrado a uno de los héroes del libro. La fecha de composición del libro de Judit es aún más insegura, pero se atribuye al periodo macabeo debido a las relaciones literarias con el libro de Daniel y al tema central del rey perseguidor. Como en el libro de Daniel, bajo Nabucodonosor se oculta Antíoco IV. Destaca sobre todo que los acontecimientos se distribuyen a lo largo de un año, entre dos fiestas de la *Ḥannukah** que conmemoran la purificación del Templo en 164; así pues, se puede pensar en un relato concebido para dar un fundamento histórico y teológico a esta fiesta, al igual que el libro de Ester para la fiesta de *Purim*.

El libro de Judit

En este libro que ilustra el recurso a la violencia y el llamamiento a la sublevación popular contra el opresor, el nombre mismo de Judit, «la Judía», la convierte en personificación de la nación. El marco es un Oriente heterogéneo y los anacronismos pululan. El rey extranjero Nabucodonosor, rey de Babilonia, aparece aquí como un soberano asirio, de una dinastía más antigua; es la prueba de que se trata de un tipo, el del rey impío. Entre los perseguidores, los nombres de los protagonistas, Holofernes y Bagoas, están tomados de la historia persa del siglo IV. Los términos técnicos son persas o griegos, pero esto se explica porque los usos e instituciones persas perduraron en la época seléucida. El hilo conductor es el de la invasión extranjera, ya que los asirios habían impuesto un tributo en el siglo VIII y conquistado el reino de Samaría en 722, Nabucodonosor había tomado Jerusalén y destruido el Templo en 587 y Antíoco IV profanó el Templo y ocupó la ciudad. El nombre «asirios» es ambivalente puesto que se utilizaba en la época griega para designar a los sirios del reino seléucida.

La acción se sitúa en Samaría. El ejército de Holofernes, que ha conquistado el norte de Palestina, acampa cerca de Escitópolis (Betsán: otro anacronismo) y después se dirige a la llanura de Esdrelón (Yizreel) para asediar Betulia (en griego: *Baityloua*, nombre simbólico derivado de *Bayit 'El*: «la Casa de Dios»). Por consiguiente, la geografía no se atiene a la realidad, pero la situación es la misma que la de Matatías guerreando contra los ejércitos seléucidas en las fronteras de Judea. Judit, una viuda de Betulia, acude al campamento de Holofernes, asiste a un banquete oficial (otra escena convencional) y ejecuta al jefe enemigo aprovechándose de su embriaguez. Después se narran la derrota del enemigo y una campaña de todos los judíos coaligados. Las operaciones recuerdan la guerrilla de los macabeos: repliegue en las regiones montañosas, incursiones en los pueblos de la llanura y las grandes propiedades para conseguir un botín.

Judit en la novela, como Matatías en la historia, representa el personaje providencial, el instrumento de Dios. Que se haya situado a una mujer judía en el combate político se debe más a la representación simbólica que a la realidad histórica: en la tradición de Israel, la comunidad es personificada siempre en femenino. La hazaña que Judit realiza la sitúa en el linaje de las heroínas bíblicas como Débora y Yael (Jc 4). Pero el simbolismo se fuerza hasta la paradoja: asumiendo el papel de jefe del pueblo, Judit invierte la escala de los valores de una sociedad de hombres; esta interpretación se encuentra también en el Segundo libro de los Macabeos y en el de Daniel, donde los instrumentos de Dios, fieles hasta el martirio, son jóvenes, ancianos, mujeres, excluidos de la sociedad política. Judit propone a hombres débiles una figura ejemplar de patriota y de creyente: es piadosa, observa el ayuno y los ritos penitenciales, ora antes de todos los grandes momentos. Son prácticas simples, accesibles a todos, incluso en la diáspora, recomendadas también por el libro de Tobías. Así, más allá de su perspectiva nacionalista, el libro de Judit puede aparecer como un manual de piedad para uso de los practicantes.

Hay un personaje secundario del libro que resulta también significativo del periodo macabeo y de los problemas de aquel tiempo: es Ajior, el jefe de los amonitas de Transjordania. Este personaje literario, que lleva el mismo título que Timoteo, el adversario amonita de Judas Macabeo, es situado al principio entre los dos campamentos (Jdt 5). Ya temeroso del Dios de Israel, es víctima de su piedad y perseguido; y tiene que refugiarse entre los judíos como inmigrado. Al final de la historia, la intervención milagrosa de Judit provoca su conversión y se hace circuncidar. La historia de Ajior presenta una teología de la salvación de los no judíos por su participación en las persecuciones y en las pruebas del pueblo elegido. No obstante, la conversión es claramente percibida como individual y excepcional, y ésta es una posición característica de mediados del siglo II: la conversión pasa obligatoriamente por la circuncisión, es decir, por la asimilación étnica.

Centrado en la idea de nación, el libro de Judit expresa una voluntad de conquista y de anexión, sobre todo en Transjordania, sin que se precisen los límites del espacio judío. Es prueba de un etnocentrismo afirmado alrededor de Judea, de Jerusalén y del Templo. Esta actitud puede corresponder al apogeo de los asmoneos, en los años 140-130, antes de que fuera compuesto para glorificarlos el Primer libro de los Macabeos.

El libro de Ester

Como el de Judit, el libro de Ester exalta el derecho a la resistencia y a la acción violenta de los judíos que se encuentran bajo dominación extranjera, pero en este caso se trata de los judíos de la diáspora. Este

libro pone en escena de una forma mucho más precisa el enfrentamiento étnico y cultural. A la depuración étnica programada por Amán, el ministro del rey persa Asuero (Jerjes), para suprimir los particularismos judíos y reprimir el separatismo, responden la violencia de los judíos y una empresa de conversión por intimidación de los pueblos indígenas. El autor utiliza el concepto nuevo de «judaizar» (tomado en el sentido de ser circuncidado) en el momento en que el autor del Segundo libro de los Macabeos inventa los de «judaísmo» y «helenismo». Así pues, el problema es el de la identidad cultural.

La acción se sitúa en un Oriente convencional, el de la corte persa en Susa, sobre el cual el autor está bien informado, tan bien como los historiadores griegos. La presentación del harén como un lugar de poder donde todo se decide en medio de conflictos y luchas de influencia, recuerda a Herodoto, Ctesias y Jenofonte. El autor insiste en el protocolo de la Puerta y en la importancia de los banquetes regios, que dan acceso al soberano. Conoce el uso de deportar a los jóvenes extranjeros de la alta sociedad, para alimentar el vivero de pajes y el harén. Sabe que los reyes están rodeados de eunucos. Con estas realidades estaba familiarizado también el autor del libro de Daniel, tal vez porque habían perdurado en la monarquía seléucida. Por tanto, la novela de Ester trata, como el libro de Daniel, de los judíos de la corte. A través de Mardoqueo, que llegó a ser «el segundo del reino», y de Ester, la judía escogida como reina, se afirma la necesidad de que los judíos se integren en la sociedad extranjera y participen en el poder para obtener el estatuto de exención que necesitan, pero manteniendo su identidad étnica. Como los libros de Tobías y de Daniel, el de Ester es un arte de vivir a la manera de los judíos de la diáspora.

Como en el libro de Daniel, el enfrentamiento contra el poder se centra también en el problema de la prosternación (*proskynesis*), el homenaje a un soberano como reconocimiento de su divinidad. Se trata igualmente de un anacronismo, porque la *proskynesis* no implicaba nada de esto en la época persa, puesto que los soberanos no eran nunca divinizados; fueron los griegos los que la cargaron de sentido religioso y se convirtió en un rito del culto al rey en la época helenística, cuando Alejandro y sus sucesores proclamaron su naturaleza divina. Los judíos próximos al poder griego compartían esta interpretación, por fidelidad a la Torá, que reservaba este homenaje a Dios. Así pues, Mardoqueo se niega a prosternarse ante el rey, y los otros cortesanos lo consideran un delito de lesa majestad y una proclamación de judaísmo.

Frente a esta crisis de identidad, el libro de Ester, como todos los escritos contemporáneos, propone referencias: la práctica de los

ayunos penitenciales y la oración, como en los libros de Tobías y de Judit; la separación en la mesa (al menos en la adaptación griega del libro), como en el libro de Daniel. Se insiste sobre todo en la circuncisión y en las fiestas periódicas.

Al final del libro, se impone la circuncisión por intimidación a todos los que viven con los judíos. Este principio fue aplicado por los asmoneos a finales del siglo II, en los territorios que iban conquistando, porque su objetivo era unificar y homogeneizar las poblaciones que se encontraban dentro de la Tierra prometida. Se aplica todavía a los tránsfugas durante la guerra judía (66-70). Pero siempre fue cuestionado, porque no tenía un fundamento escriturístico. El libro de Ester representa, así pues, una posición extrema: lo que era conversión personal y voluntaria en el libro de Judit, se convierte en judaización masiva y forzada en el de Ester.

El libro tiene como objetivo particular proponer como referencia de identidad una nueva fiesta: la de los *Purim*, palabra que significa «suertes, destinos». Es una fiesta de la liberación, análoga a las otras fiestas de la victoria fundadas en la época macabea. Pero tal vez su origen sea extranjero: *puru* es una palabra asiria y la versión hebrea describe un procedimiento de sorteo, atestiguado en Asiria y en Babilonia, para fijar el calendario y determinar los días favorables. Se practicaba en el periodo del año en el que los dioses fijaban los «destinos» para los doce meses siguientes. La versión hebrea del libro describe una fiesta profana y mundana. Pero su adaptación griega propone una explicación teológica, cuya revelación recibe Mardoqueo en un sueño: Dios creador tiene el dominio de los destinos históricos, tanto el de los judíos como el de los no judíos; es una concepción del tiempo y de la historia próxima a la de la apocalíptica.

El autor del libro, y sobre todo el adaptador griego, realizan un trabajo historiográfico. Recuperan un cuento oriental y tal vez reutilizan un mito extranjero, que explicaba originalmente una fiesta no judía, para rizar el rizo de la historia judía: se presenta a Mardoqueo como miembro de la tribu de Saúl y a Amán, su adversario, como descendiente del rey de Amalec que había sido la causa de la caída de Saúl (1 S 15); aquí la historia se invierte. En aquellos tiempos de crisis y de incertidumbre, para reforzar la identidad judía había que administrar la memoria colectiva. Las fiestas aparecen, en la época macabea, como los mejores agentes de esta memoria.

Judas Macabeo (166-160)

Durante el invierno de 167-166 Matatías emprende una guerrilla en los campos de Judea y en el desierto limítrofe de Samaría, sin tratar nunca de tomar Jerusalén. Muere en 166, después de un año

de guerra, y le sucederá como jefe de la resistencia su hijo Judas Macabeo.

Éste, por el contrario, tuvo como objetivo inmediato la liberación y la purificación del Templo. De 164 a 162 (aunque los detalles de los acontecimientos son confusos en las crónicas judías), trató de abrirse camino hasta Jerusalén librando una serie de batallas en las fronteras de Judea, en Bet Jorón, Emaús y Bet Sur. Estos combates apenas afectaron a la monarquía seléucida porque en ellos sólo participaban tropas locales, bajo el mando del gobernador de Samaría o de su superior directo, el gobernador de Siria. Pero en 164, aprovechando la campaña de Antíoco IV en Oriente Medio, y después su muerte inesperada, Judas obtuvo en Bet Sur una victoria fácil que le dio acceso a Jerusalén y abrió las negociaciones con el regente Lisias. En diciembre de 164 pudo proceder a una restauración religiosa que, por otro lado, dejó intacta la ciudad helenista de Jerusalén alrededor del Accra y de la guarnición seléucida. Nombró nuevos sacerdotes; purificó el santuario y reconstruyó el altar de los holocaustos, y esto se conmemoró con una fiesta anual, la *Ḥannukah* («Dedicación») (1 M 4). El Segundo libro de los Macabeos insiste más en el acuerdo político al que llegaron Judas y el regente Lisias con ocasión del cambio de reinado. El sumo sacerdote Menelao, jefe de la facción helenista, también participó en él. Un rescripto real concedió a los judíos la abrogación del edicto de asimilación, la amnistía a los combatientes, la libertad para observar las normas alimentarias judías y la autonomía (2 M 10). Era el restablecimiento del estatuto obtenido de Antíoco III.

Sin embargo, Judas reanudó la guerra en 163 y 162, pese a que con el reconocimiento oficial del particularismo judío había desaparecido todo motivo propiamente religioso. O bien quería evacuar el Accra, para poner fin a la ocupación seléucida y devolver la independencia a Jerusalén, o bien trataba de proteger a las minorías judías en las regiones limítrofes de Judea. En efecto, en Idumea y en la región de Galaad tuvo lugar una guerra de guerrillas. En 162 la situación militar cambió radicalmente: Judas no pudo detener en Idumea al ejército seléucida; éste llegó hasta Jerusalén, liberó el Accra e hizo desmantelar la fortaleza del monte Sión que Judas había instalado para proteger el Templo.

Los años 162-161, en los que accedió al trono un nuevo rey, Demetrio I, fueron testigos de los intentos de llegar a un compromiso. El sumo sacerdote Menelao había sido denunciado por sus compatriotas, juzgado y condenado por el rey en 163. Su sucesor Alcimo (nombre que, sin lugar a dudas, es una helenización de Joaquín) se benefició a la vez de la legitimidad sadoquita y del patronato real que le procuró tropas. Este sumo sacerdote legítimo agrupó a los *ḥassidim*

(jasideos, hasideos o asideos) círculos piadosos distintos de la facción nacionalista pero que se habían unido a Matatías al comienzo de la insurrección, y a los escribas. Estos últimos participaron en una conferencia de paz con el sumo sacerdote y el representante del rey. Su influencia no había dejado de crecer entre los servidores del Templo desde la época de Ben Sira; y Antíoco III les había reconocido ya un estatuto privilegiado. En las crónicas, las relaciones que se desarrollaron entre los macabeos, los jasideos, los escribas y el sumo sacerdote parecen poco claras e inestables. Alcimo es el malquisto del Pri-mer libro de los Macabeos, que lo presenta como el aniquilador de los jasideos y un impío que abre a los no judíos la explanada del Templo. Pero es indudable que un reflejo más auténtico de su pensamiento y de su acción se encuentra en el libro de Baruc, relato heterogéneo y pseudónimo, que trata de las tensiones con el poder político y del culto a las imágenes, en una «Carta de Jeremías» (= Baruc 6), y que menciona a un sumo sacerdote llamado Joaquín (o Yoyaquín), al que sin lugar a dudas hay que identificar con Joaquín-Alcimo (Ba 1,7).

El fracaso de Alcimo y del partido de la paz se explica en parte por las intrigas de los oficiales seléucidas, que enfrentaron a las facciones judías entre sí. En 161, el gobernador de Siria, Báquides, ayudó a Alcimo; en 160, el comandante de los elefantes, Nicanor, se aproximó, por el contrario, a Judas, pero sus engañosos planes fueron descubiertos por Alcimo. Entonces Nicanor marchó contra Jerusalén y exigió que le entregaran al rebelde. La batalla de Adasá (al noroeste de Jerusalén) no resolvió nada. El 13 de *adar*, día de la muerte de Nicanor, los judíos instituyeron una fiesta conmemorativa llamada «Día de Nicanor». También Judas encontró la muerte poco después. Entonces Báquides volvió a aplicar una política de pacificación, instalando guarniciones en todo el país, mientras que Jonatán, el hermano de Judas, pasó a vivir en la clandestinidad y comenzó la guerrilla en el desierto de Técoa, cerca del mar Muerto. Finalmente, Alcimo murió debido a una enfermedad en 159.

La crisis del sumo sacerdocio. Jonatán

El último periodo de la historia macabea está marcado por la crisis del sumo sacerdocio, que aparece como el elemento más importante de todos los que están en juego. Si damos crédito a los libros de los Macabeos y al historiador Josefo, que no ofrecen prácticamente ningún detalle acerca de los años 159-152, el cargo de sumo sacerdote habría permanecido vacante durante siete años. Pero en la biblioteca de Qumrán el prólogo del *Documento de Damasco* sugiere otra situación y evoca de forma críptica una competición por el sumo sacerdocio que habría terminado con la situación de minoría de la tradición sadoquita en beneficio de Jonatán. El *Documento de Damasco* es

el único manuscrito del mar Muerto que contiene referencias a los acontecimientos, aunque de carácter simbólico: 390 años después de la caída del primer Templo, se forma un grupo de sacerdotes y de laicos que inicia un camino de conversión que dura veinte años; estamos, por tanto, en 175, es decir, al principio de la crisis helenista. Veinte años más tarde, hacia 155-150, aparece el Maestro de Justicia, en el momento en que es depuesto el sumo sacerdote en ejercicio; ahora bien, esa fecha corresponde a la consagración de Jonatán como sumo sacerdote, con el apoyo del poder seléucida.

Así pues, tenemos derecho a suponer que un último sumo sacerdote sadoquita reinó de 159 a 152 y que su nombre fue después ocultado por los cronistas fieles a los asmoneos. Por otro lado, el *Documento de Damasco* insiste en el principio de legitimidad sadoquita y el título de «Maestro de Justicia» aparece como un título bíblico. Por necesidad de legitimidad en las tensiones políticas y culturales que acompañaron a la resistencia de los Macabeos, el movimiento de Qumrán se habría reunido alrededor de los maestros de justicia sadoquitas, rompiendo con el Templo. Se negaban a entrar en él porque lo consideraban manchado por los sumos sacerdotes usurpadores, pero seguían prestando toda su adhesión al ritual tradicional y no esperaban más que la instauración de un nuevo Templo. Lamentablemente, la arqueología del emplazamiento de Qumrán no permite confirmar ni desmentir esta hipótesis, porque los manuscritos más antiguos datan de la época premacabea, mientras que la fundación de un asentamiento en Qumrán no parece anterior a 135; pero también es cierto que la relación entre el depósito de manuscritos en las cuevas y el emplazamiento vecino no es absolutamente clara.

La consagración de Jonatán como sumo sacerdote, en 152, marca el final de la crisis de la institución. Aquélla tiene lugar en el contexto de una nueva lucha por la sucesión que afecta a la dinastía seléucida, en la que hay un nuevo pretendiente, Alejandro Balas, que otorga a Jonatán la dignidad del sumo sacerdocio. Después de Matatías, partidario de la acción directa y prototipo del zelote, después de su hijo Judas, modelo de pureza y de observancia estricta, que anticipa más bien la figura del fariseo, Jonatán es presentado en el Primer libro de los Macabeos como un político, fundador del Estado asmoneo y del sistema teocrático.

El libro de Baruc

La estructura misma de esta compilación sugiere un periodo de persecuciones y de pruebas: el marco elegido es el del destierro en Babilonia; el acento está puesto en la oración penitencial y en el salmo de consolación. Algunos detalles recuerdan de una manera

más precisa la crisis macabea: los paralelos con los libros de Daniel y de Judit que datan de este periodo; la utilización recurrente de los nombres de Babilonia y de Nabucodonosor, que son habitualmente los nombres cifrados del reino seléucida y de Antíoco IV. En el libro de Baruc el sumo sacerdote Joaquín aparece como el artífice de una «vía media», entre helenistas y resistentes. Aunque observaran la Ley escrupulosamente, los judíos tenían que ser leales al poder extranjero y orar por el soberano, lo cual era una práctica bien atestiguada en la diáspora. El autor del libro de Baruc es un partidario de la paz, que utiliza en este sentido los escritos y la figura de Jeremías, de forma diametralmente opuesta a la del autor del Segundo libro de los Macabeos. Con todo, hay que preservar la identidad judía y esto se debe hacer leyendo la Biblia. Todo el libro de Baruc tiene como objetivo restablecer la lectura de la Biblia, tal vez para poner remedio a las consecuencias de la quema de los libros de la Ley atribuida a Antíoco IV (1 M 1,56). Como reacción frente al helenismo y a la filosofía griega, la sabiduría es identificada aquí con la Ley.

Los Asmoneos (142-63)

El judaísmo helenístico puede definirse como una religión en plena evolución, debido al establecimiento de un nuevo modelo de poder, político y religioso. Los hermanos supervivientes de Judas, y después sus descendientes, que habían conquistado ya el poder militar, ejercieron también hereditariamente el sumo sacerdocio. Aunque no eran más que sacerdotes, se atribuyeron el poder de los sumos sacerdotes sadoquitas. De esta manera crearon la dinastía de los asmoneos según el nombre de un antepasado de Judas Macabeo: Asmón (tal vez el «Simeón» de 1 Macabeos 2,1). Ésta es la serie de los sumos sacerdotes asmoneos: Jonatán (152-143), Simón (143-134), Juan Hircano (134-103), Aristóbulo I (103), Alejandro Janeo (o Jonatán) (103-76); Salomé Alejandra (76-67), Aristóbulo II (67-63) e Hircano II (63-40), el último sumo sacerdote de esta dinastía, que desapareció completamente en 36. Herodes el Grande se casará con Mariamne, nieta de los dos últimos reyes [*véase* el esquema genealógico de la p. 390].

Surgido de la resistencia macabea, el Estado de los asmoneos tuvo que enfrentarse al problema de la helenización, no sólo como modo de vida, sino también como modelo político: la revuelta había creado una ruptura suficiente para que fuera necesario repensar el modelo de gobierno. A esto se añadió la cuestión de la apertura al mundo tanto en el plano diplomático como en la perspectiva teológica del judaísmo. De modo que el periodo asmoneo fue un tiempo

de adaptaciones sucesivas, que generaron numerosos movimientos separatistas y sugirieron la imagen de un judaísmo sectario.

Un Estado helenizado

La construcción de un Estado helenizado, que no es la menor de las paradojas, se hizo en varias etapas. Muy pronto los sucesores de Judas Macabeo se reconciliaron con los soberanos seléucidas, los únicos que podían dar un fundamento legal a su toma del poder, habida cuenta de la falta de legitimidad de aquéllos. Pero que un rey pagano desempeñara la función de sumo sacerdote judío no era una revolución menor. Los asmoneos aportaron al rey seléucida un poder militar nada despreciable; por ello entraron en el sistema seléucida e incluso en la guardia real. Al igual que los otros sumos sacerdotes del reino, Jonatán y Simón fueron integrados en la jerarquía del palacio como «amigos del rey». Ejercieron cargos civiles y militares en nombre del rey: Jonatán fue general y «gobernador de distrito» (*meridarca*) y Simón fue gobernador militar del litoral y después comandante en jefe y «jefe del pueblo» (*etnarca*); este título corresponde a lo que representaban los judíos en el reino seléucida: un pueblo particular, con un territorio étnico y una dinastía local.

El peso militar de los asmoneos les permitió adquirir una independencia cada vez mayor aprovechándose de las luchas dinásticas y de la presión que ejercían los partos en Oriente. Desde 160 Jonatán tuvo derecho a reclutar un ejército. En 142, bajo Simón, Jerusalén recuperó la independencia total, cuando el Acra fue evacuada y quedó suspendido el tributo de vasallaje. La tentativa imperialista de Antíoco VII, que asedió Jerusalén en 133, fue efímera. Los sumos sacerdotes, al mismo tiempo que desempeñaban su papel de delegados del poder real, utilizaron estas exenciones para constituir un Estado sacerdotal privilegiado alrededor del Templo. Gracias a los títulos concedidos por los reyes, Jerusalén se convirtió en una Ciudad Santa (una *hierapolis*, como otras muchas en el reino); los habitantes de la ciudad y los peregrinos que acudían a ella se beneficiaban de la inmunidad personal (*asylia*, literalmente: «no presa», esto es, no podían ser arrestados) y de exenciones fiscales que no dejaban de extenderse. El poder seléucida subvencionaba directa e indirectamente el culto.

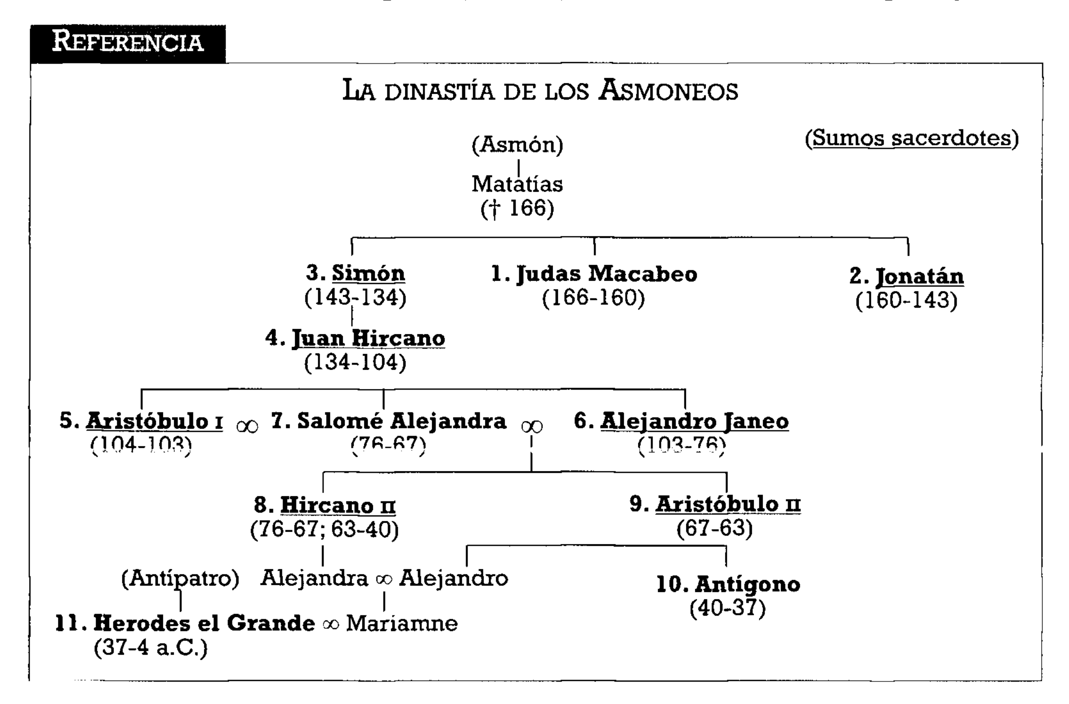
La evolución hacia la monarquía (142-63)

A partir de 142, el sumo sacerdote Simón acumuló los poderes monárquicos. En adelante los documentos no se datarán a partir de la era seléucida, sino a partir del sumo sacerdocio de Simón. Pudo acuñar moneda e impuso su contramarca, el lis sacerdotal, en las

monedas regias. Simón fue un gran constructor de palacios, fortalezas y necrópolis, a la manera de los reyes helenísticos, para exaltar la dinastía. Cuando murió, en 134, su hijo Juan Hircano heredó inmediatamente el sumo sacerdocio, sin nombramiento real. Así pues, la sucesión dinástica quedaba en adelante bien asegurada.

Para el historiador judío Flavio Josefo, el gobierno de Juan Hircano representa el apogeo de la dinastía y un reinado ideal. Pero desde un punto de vista político y cultural, el giro decisivo fue el corto reinado de su hijo Aristóbulo (en 103), que tomó a la vez un nombre griego (*Aristoboulos*: «De muy buen consejo») y el título real (*basileus*). En adelante los asmoneos se presentarán como una dinastía helenizada independiente. Su hermano y sucesor, Alejandro Janeo, confirmó la tendencia y gobernó incluso como tirano, sofocando toda oposición con derramamiento de sangre. El papel desempeñado por su esposa, Salomé Alejandra, es también revelador de las influencias helenísticas: viuda de los dos hermanos, primero de Aristóbulo y después de Alejandro Janeo, gobernó personalmente de 76 a 67; el único precedente bíblico del reinado de una mujer había sido el de Atalía (841-835).

Semejante evolución no se produjo sin resistencia. El Segundo libro de los Macabeos, escrito por un judío del reino lágida, es claramente monárquico, pero el primer libro, compuesto para glorifi-



car a los asmoneos por un escriba de Jerusalén, matiza más sobre la cuestión del régimen. Insiste, en particular, en el hecho de que Simón habría recibido del pueblo su verdadera legitimidad. Los manuscritos del mar Muerto exaltan el modelo bíblico tradicional del rey, instrumento de Dios, que debe guardarse de toda desmesura y gobernar con un consejo. Más tarde el Talmud de Babilonia presentará a Alejandro Janeo (*Yannai*) como prototipo del tirano.

Con todo, este gobernante fue pragmático. Después de haber reprimido toda oposición, atenuó los símbolos más autocráticos de su poder: en las primeras monedas acuñadas en su reinado estaba escrito «El rey Alejandro», en las más recientes mandó escribir «Jonatán sumo sacerdote» (su nombre hebreo), asociado según el caso al «Consejo» o a la «Comunidad de los judíos». Con ello retomó el ideal de la participación popular defendido en el Primer libro de los Macabeos. Lo esencial, para estos soberanos helenizados, era no parecer renegados, infieles a la Ley. Por ello subrayaron sus funciones cultuales: el servicio al altar, las peregrinaciones como la fiesta de los Tabernáculos. Juan Hircano fue a la vez sumo sacerdote, jefe del pueblo y profeta, y de este modo recuperó todos los carismas tradicionales. Finalmente, sus conquistas estuvieron acompañadas de oraciones y purificaciones; y esto invita a preguntarse acerca de la perspectiva de la política exterior de los asmoneos: ¿estuvo impulsada por la religión o no?, ¿fue tradicional o innovadora?

La apertura al extranjero

En la historia de las relaciones del judaísmo con los no judíos, el periodo de los asmoneos fue un periodo de opciones decisivas. La apertura al exterior se veía facilitada e incluso impuesta por el contexto diplomático general. Dado que Roma estaba en guerra con los seléucidas desde principios del siglo II, tenía intereses comunes con los judíos: por ello se concluyó un tratado de alianza con Judas Macabeo (1 M 8), antes de 160, y se renovó en cada pontificado. Los judíos vieron la oligarquía senatorial romana como una feliz alternativa a la monarquía y Roma se benefició unánimemente de una imagen positiva hasta la llegada de las legiones a Jerusalén en 63. Desde finales del siglo II, los judíos estuvieron presentes en Italia, lo cual representó una nueva extensión de la diáspora, y algunos de ellos recibieron incluso la ciudadanía romana a través de los legados romanos en Oriente. También se crearon vínculos diplomáticos entre Jerusalén y ciudades griegas como Esparta o Pérgamo: estos lazos se inscriben en un marco de pensamiento específicamente helenístico, el de los parentescos míticos, ya que los dos *partenaires* se consideraban descendientes de Abrahán. Pero el etnocentrismo judío siguió estando claramente presente en los intentos de integración en el pasado griego por parte de los pueblos semíticos.

En Oriente Próximo, con sus vecinos más próximos, los asmoneos pusieron en práctica una política imperialista. Esta dinastía de origen militar pasó de la defensiva y la resistencia a la conquista. De una manera progresiva anexionó los distritos samaritanos y galileos, luego toda Samaría, en 107, después de haber destruido la capital y el templo del monte Garizín, y finalmente Galilea en 103. Las ciudades semíticas helenizadas de la costa fueron también ocupadas, de modo que Alejandro Janeo terminó controlando toda la costa, desde Fenicia hasta Gaza y Rafia, a las puertas de Egipto. La penetración en los territorios árabes de Transjordania y de Idumea, al Sur, fue obra de Juan Hircano y de Alejandro Janeo. En el siglo I el Estado judío había alcanzado una extensión que no había conocido desde la época de David. Tal vez se trató, justamente, de restablecer los lazos con la tradición davídica para compensar la helenización del régimen. Los idumeos fueron circuncidados y convertidos.

Pero también cabe encontrar motivaciones políticas en estas guerras de conquista, seguidas de un proceso de colonización. Los asmoneos necesitaban adueñarse de grandes posesiones para asentar su poder y abastecer a sus gentes. Había que encontrar tierras para reabsorber el excedente demográfico y colocar a los pequeños campesinos desposeídos por el proceso de concentración territorial. De modo que, para comprender el estallido del judaísmo en diferentes corrientes, que representa el hecho principal de este periodo, hay que recurrir tanto a la coyuntura social y política como a la evolución de las sensibilidades religiosas.

El estallido del judaísmo

Lo que se ha dado en llamar el «sectarismo» judío es el resultado, en cierta medida, de acontecimientos que adquirieron valor de alternativa. Los *ḥassidim* (o «pietistas») aparecieron en la época de los macabeos, cuya resistencia sostuvieron para separarse de los helenistas. El grupo que dio origen a los manuscritos de Qumrán se reunió en torno a un Maestro de Justicia para separarse de un «sacerdote impío» y de la mayoría que entonces estaba en el poder: se duda si datar el acontecimiento en el reinado de Hircano II, hacia 67, cuando éste acumuló de nuevo ilegalmente las funciones regias y sacerdotales, o bien en la caída del último sumo sacerdote sadoquita, en 152, y en este caso el Maestro de Justicia representaría la legitimidad de la tradición frente a los asmoneos. Ciertamente hay que identificar la secta de los manuscritos con aquellos a los que los autores antiguos llaman los esenios (los «piadosos») y cuya entrada en la historia sitúan en la época de Jonatán (152-143). La elevación de este último al sumo sacerdocio, puesta en entredicho, explica la sece-

sión de los oníadas, sadoquitas legítimos, que partieron para fundar en Egipto el templo de Leontópolis. Los saduceos, cuyo nombre deriva de Sadoc, el sacerdote instituido por David, debieron pertenecer al mismo movimiento antes de aliarse con Juan Hircano; a partir de este momento reclutaron a sus miembros en la aristocracia sacerdotal y laica, entre los grandes propietarios.

El nombre fariseos significa ciertamente «separados». Según Flavio Josefo, su secesión dataría del reinado de Juan Hircano o del de Alejandra, es decir, que habrían rehusado la evolución autocrática del régimen. No obstante, en general se considera que proceden de los *ḥassidim* y del periodo macabeo, como los otros grupos. Los fariseos, en mayor medida que todos los demás, aparecen como una facción política, que termina por imponerse: en la oposición bajo Juan Hircano negociaron su apoyo a Alejandro Janeo y a Alejandra. En una sociedad esencialmente rural y profundamente dividida entre pequeños campesinos y grandes propietarios, reclutaban sus miembros en el seno de las sinagogas de los pueblos y de la diáspora y representaban una corriente más abierta y más moderna que la de los saduceos, vinculados a Jerusalén y al Templo.

Se coincide, pues, en vincular a la crisis macabea las grandes corrientes judías de las que hablan Josefo, los evangelios y las fuentes rabínicas. Sin embargo, la tendencia al separatismo era más antigua y más difusa, sobre todo a través del rechazo de la ciudad (encarnación del modernismo helenístico) y el gusto de la retirada al desierto para practicar mejor una estricta observancia. Los recabitas habían convertido las costumbres patriarcales del nomadismo en ideal religioso (Jr 35). Los esenios vivían en el campo y eran contrarios a los viajes y al comercio. Los bautistas y otros inspirados permanecían en el desierto donde reunían a sus discípulos. El emplazamiento de Qumrán, cerca del mar Muerto, fue indudablemente un lugar de retiro entre la ciudad y el desierto. No obstante, estos solitarios se implicaban en la vida activa: algunos esenios fueron profetas de la corte asmonea; otros ejercieron cargos militares. No se trataba, por tanto, de huir del mundo sino de practicar la observancia y el ascetismo. Por otro lado, el modelo bíblico del *nazir*, comprometido por un voto temporal o perpetuo, permaneció muy vivo en el periodo asmoneo y en la época del Nuevo Testamento.

Para presentar estas corrientes del judaísmo a los griegos, Josefo las asimiló a las escuelas filosóficas clásicas: los fariseos a los estoicos, los saduceos a los epicúreos y los esenios a los pitagóricos porque, como éstos, ponían sus bienes en común. En efecto, estas corrientes judías tenían un carácter doctrinal, sostenido a veces por

una literatura específica, como los escritos de Henoc en los medios pietistas. Los fariseos parecen ligados a la fundación de escuelas religiosas (*haburot*), que quizás son una manifestación de su resistencia cultural y religiosa al gimnasio griego. La educación rabínica borraba la separación entre notables y gentes del pueblo.

La distinción entre fariseos y saduceos era a la vez social y doctrinal. Se diferenciaban en su posición frente a la Torá, seguida por los saduceos al pie de la letra mientras que los fariseos practicaban la exégesis y el comentario, reactualizando sin cesar el texto. Se oponían también en las cuestiones de la existencia de los ángeles, la resurrección y el libre arbitrio. Los esenios coinciden con los fariseos en el determinismo y en la práctica del comentario y la interpretación de las Escrituras; sus normas de vida común son aún más estrictas; su creencia en la resurrección, poco atestiguada en sus escritos, sigue siendo objeto de debate.

Sólo merecen el nombre de secta, en sentido estricto, los esenios descritos en la literatura y los que compusieron y utilizaron los manuscritos del mar Muerto que son, sin lugar a dudas, una sola corriente. Sus características son el uso de uniforme, la norma de vida común, el noviciado, el control de los responsables sobre todos los aspectos de la vida privada, la comunión de bienes y sobre todo la imposibilidad de abandonar el grupo. Ahora bien, la presentación de Josefo es anacrónica y reduccionista, porque toma «secta» en el sentido filosófico griego de *hairesis*, es decir, un compromiso doctrinal que determina un género de vida. Sin embargo, en la época asmonea nadie se declaraba depositario de la ortodoxia y la biblioteca de Qumrán da prueba de la lectura de diferentes versiones de la Biblia.

Las consecuencias de esta evolución religiosa son muy positivas. En el Estado asmoneo, que se había convertido en una monarquía centralizada, los grupos religiosos tendieron cada vez más a afirmar su diferencia y su independencia del poder. La pertenencia religiosa quedó disociada de todas las demás, ya fueran familiares o políticas.

M.-F. B.

9.3. Los romanos (63-4 a.C.)

La autonomía de la dinastía de los asmoneos, desde 142, arrastró a Judea hacia el torbellino de las rivalidades entre los reinos helenísticos de Oriente Próximo. Pero mientras que los descendientes de los macabeos se disputan el doble poder político y sacerdotal, el poder de Roma sigue creciendo. En virtud de una alianza concluida con Judas Macabeo hacia 160 –y por la cual el pueblo romano se granjea un hermoso elogio en la Biblia (1 M 8)–, las legiones romanas de Pompeyo se establecen en Judea en 63 a.C. Y permanecen allí durante varios siglos, en los que obtendrán la victoria en las guerras capitaneadas por Tito (66-70) y Adriano (132-135), antes de que el imperio romano en Oriente pase a ser el imperio bizantino (330). Esta ocupación romana no aparece en el Antiguo Testamento, pero se sabe que constituye el marco histórico y político de los acontecimientos narrados en el Nuevo Testamento: Jesús de Nazaret será crucificado en el año 30 «en tiempos de Poncio Pilato».

LA OCUPACIÓN ROMANA (63-40 A.C.)

En el siglo I a.C. Oriente pasa a estar bajo dominación romana. La intervención se había hecho necesaria porque Mitrídates, rey del Ponto, había lanzado en 88-86 ataques contra Asia, las provincias egeas y Grecia. Sila había podido rechazarlo, pero no eliminarlo, y estos sucesos mostraban que para garantizar la seguridad de las provincias egeas era preciso que los romanos controlaran mejor las tierras del interior de Oriente, es decir, toda Asia Menor. Además, para luchar contra los piratas de Cilicia y de Creta, que habían apoyado a Mitrídates y que sólo querían seguir causando daños por su cuenta en todo el Mediterráneo, había que privarles de sus bases: de esta manera nacieron las provincias de Cilicia (modificada y ampliada sin cesar de 84 a 57) y de Cirenaica (74-67). Al mismo tiempo, el hundimiento del poder real seléucida, minado por las guerras de sucesión, había permitido al rey armenio Tigranes, yerno de Mitrídates, permanecer durante catorce años como dueño de Siria y de Antioquía; y para privar a Mitrídates de este aliado poderoso había sido preciso enviar a Lúculo, cuyo ejército había rechazado a Tigranes hasta los pies del Cáucaso (74-67). Nunca una legión romana había batallado tan lejos de Roma.

Lúculo era un conservador, gran amigo de Sila y gran paladín del Senado de Sila o de lo que quedaba de él. No era partidario de un acrecentamiento del imperio, que desencadenaría fuerzas políticas difíciles de controlar, y sólo deseaba restablecer el *status quo* en un Oriente del que Roma se retiraría enseguida: incluso había vuelto a instalar en Antioquía, después de la expulsión de Tigranes, a un seléucida. Pero en Roma no todos estaban de acuerdo con ello y se había creado un fuerte partido imperialista en el que se combinaban de forma explosiva la pasión por la grandeza romana, la sed del oro de los botines y las reivindicaciones sociales, y la conquista aparecía como una solución a los problemas internos de Roma. Había banqueros ávidos de nuevas zonas de operaciones, proletarios resignados a convertirse en militares para mejorar su existencia, italianos decepcionados por la reciente unificación política de la península, ambiciosos para quienes la guerra era la ocasión para mejorar su posición y, finalmente, jefes militares dispuestos a todo para ocupar los puestos de primera fila en Roma.

Pompeyo era uno de ellos. Presionó al Senado y obtuvo en 67 un mandato contra los piratas en todo el Mediterráneo. Tras obtener un gran éxito, al año siguiente actuó de forma que el pueblo dio la espalda a Lúculo y se le concedieron todos los poderes sobre Oriente. Partidario de la reanudación vigorosa de las conquistas, estaba decidido a anexionar todo el oriente: entre el Éufrates, frontera del imperio parto, y el Mediterráneo, sólo tenía que haber provincias romanas o reinos vasallos. Deshizo la obra de su predecesor, al expulsar a Antíoco XIII y reducir Siria a la condición de provincia romana.

Para él Palestina y Judea eran en primer lugar la muralla meridional de la provincia de Siria y, naturalmente, la conquista de Siria obligaba a controlar lo que allí pasaba. Pero eran también un lugar de paso que conducía a Egipto. Al menos desde el siglo II los tolomeos habían cultivado la amistad con Roma, pero en este momento, enfrentados a problemas internos y externos que superaban sus fuerzas, buscaban su ayuda a cualquier precio. Se decía que en 80, antes de morir, Tolomeo Alejandro, coronado como rey por Sila, había hecho testamento legando su reino a los romanos. El Senado guardaba el misterio de este testamento, pero el nuevo rey, Tolomeo XIII, vivía continuamente atemorizado por la posibilidad de perder el título que una condescendencia totalmente provisional le permitía llevar todavía y, para alargar el plazo de gracia, este indigno personaje multiplicaba los regalos a los senadores, y las deudas contraídas con los banqueros romanos. De vez en cuando la cuestión de la ejecución del testamento salía a la superficie y en 65 Julio César en

Roma habría manifestado su interés por una misión que supuestamente se le habría encargado. Pompeyo, interesado en reservarse El Dorado egipcio, sabía que era imposible conquistar Egipto por mar (habrían sido necesarias muchas naves) y también por tierra desde África del Norte, debido al desierto libio. La única ruta pasaba por Siria, y después por Palestina, y ésta era otra razón oculta, pero muy fuerte, para hacerse con el control instalando en Siria gobernadores que fueran sus amigos y en Judea, so capa de protectorado, hombres que le fueran leales.

Al sur de Siria estaba el reino de Judea, los dos reinos árabes de Iturea y de Nabatea, y otros principados, que se habían aprovechado de la decadencia de los seléucidas para emanciparse de su poder y lograr la independencia, y todos se habían extendido en detrimento de las ciudades griegas de la costa o del interior. Pompeyo determinó su suerte redefiniendo sus fronteras y sometiéndolos al protectorado romano. En Judea había encontrado un poder monárquico mitad político y mitad religioso (un rey que era a la vez sumo sacerdote del Templo, lo cual indignaba a los verdaderos piadosos, los *ḥassidim*), pero por el que luchaban los hijos del último rey,

DOCUMENTO

POMPEYO EN JERUSALÉN

Los *Salmos de Salomón* son oraciones de origen fariseo compuestas para la liturgia de Jerusalén. Algunas de ellas hacen referencia a la situación contemporánea, como el Salmo 2, que recuerda la llegada de Pompeyo a Jerusalén en 63 y su asesinato en Egipto en 48 a.C.

Henchido de orgullo, el pecador
[Pompeyo]
derribó con su ariete los sólidos muros,
y Tú no lo has impedido.
Subieron a tu altar pueblos extranjeros,
lo pisotearon orgullosamente
con sus sandalias. [...]
La hermosura de su gloria
nada fue ante Dios,
él la despreció totalmente.
Sus hijos e hijas son arrastrados
en penosa esclavitud,
sellado está su cuello,
marcado entre los gentiles. [...]
Basta, Señor, de hacer pesar tu mano sobre
Jerusalén,
conduciendo contra ella a los gentiles.
Porque la han maltratado
y no escatimaron su rabia
ni su ira furibunda
Acabarán con ella si tú, Señor,
no los rechazas airado.[...]

No esperé mucho tiempo a que Dios
mostrara su insolencia [de Pompeyo]
degollada en las colinas de Egipto,
despreciada como lo más baladí del cielo
y de la tierra.
Su cadáver era mecido por las olas
con gran ignominia,
no había quien lo enterrase,
porque él lo aniquiló vergonzosamente.
No reflexionó que era sólo un hombre,
no había pensado en el final.
Habló así: Soy el dueño del mar
y de la tierra;
pero no cayó en la cuenta de que Dios
es el Grande,
el Fuerte, por su tremendo poderío.
Él es el rey de los cielos,
el que juzga a reyes y príncipes.

(2,1-2.5-6.22-23.26-30; trad. de A. Piñero)

Hircano II y Aristóbulo. Él escogió a Hircano II, cuya causa había sido bien presentada por su consejero Antípatro, y ante la resistencia de los partidarios de Aristóbulo, se permitió incluso asediar y tomar Jerusalén a fin de poner a su protegido en el lugar debido. Hircano II no sería ya rey, sino únicamente etnarca, es decir, una especie de gobernador indígena responsable del impuesto que había que pagar a los romanos, y seguiría siendo sumo sacerdote, disponiendo de la autoridad sobre el Templo.

Pompeyo estableció luego nuevas fronteras en el país. Judea, originalmente un pequeño Estado-Templo, se había extendido gracias a las conquistas recientes, entre los años 110 y 70 (Samaría, Idumea, Galilea, Perea, con una quincena de ciudades griegas costeras o del interior). Sin intervenir en los otros territorios, donde la judaización o rejudaización estaba muy avanzada, se contentó con desgajar a las ex ciudades griegas, con la intención de reunirlas y vincularlas directamente a Siria, lo que será hecho en parte por él y en parte por su amigo Gabinio, gobernador de Siria en 57-54. Para Judea esto constituyó una pérdida importante: hay que pensar que muchos judíos instalados en tierras conquistadas a los griegos se vieron obligados a replegarse hacia Judea y que el dominio monárquico (habría que decir «etnárquico») se vio disminuido por la obligación de devolver lo que había sido confiscado por los reyes asmoneos.

Antípatro y la llegada de Herodes el Grande

De 63 a 43, el hombre importante en Judea no fue Hircano II, sino su principal colaborador, el idumeo Antípatro. Durante estos veinte años fue el hombre de confianza de los romanos, ayudó a todos los gobernadores de Siria sucesivos, en particular a Gabinio, que lanzó por propia iniciativa, en 55, una expedición a Egipto para restablecer al rey Tolomeo XIII refugiado en Antioquía, y a Craso que guerreó contra los partos y perdió la vida y su ejército en 53. Durante la guerra civil apoyó a Pompeyo, y después a César, ayudándolo con tropas cuando marchaba hacia Egipto en el año 48, más tarde al salir de este país en 47, y en el intervalo, aportando tropas de socorro que auxiliaron a César en las dificultades planteadas en el asedio de Alejandría. Después de la muerte de César en 44, se ganó inmediatamente la confianza del asesino, Casio, que viajó para tomar posesión de Siria. Antípatro era indispensable porque sabía desenvolverse con una eficacia inigualable para recaudar de los judíos no sólo los impuestos regulares, sino también enormes tributos de guerra que él reunía en un tiempo récord y entregaba fielmente al jefe romano designado. También Julio César le había nombrado intendente por cuenta de Roma, y no ya de Hircano, y le había otorgado la ciudadanía romana.

Cuando murió en el año 43, su hijo Herodes, a la edad de treinta años, nombrado por él intendente de Galilea, estaba dispuesto a sucederle. En medio de las últimas guerras civiles surgidas tras la muerte de Julio César entre Antonio, Octavio y los republicanos, que no terminarían hasta el año 31 con la victoria de Octavio (futuro Augusto) en Accio sobre su rival Antonio ayudado por Cleopatra. Los impuestos y los tributos pesaban más que nunca sobre la población y Herodes se mostraba tan eficaz como su padre. Tuvo lugar una revuelta, encabezada por el sobrino de Hircano II, Antígono, que supo aprovechar la ocasión para apartar a su tío y reavivar la esperanza en la monarquía asmonea con la ayuda de los partos, entre los años 40 y 37. Paradójicamente, ésta fue la oportunidad que aprovechó Herodes porque Antonio y Octavio, todavía unidos, decidieron que no había que restablecer a Hircano II, cuya incapacidad había quedado sobradamente probada, sino que debían nombrar rey a Herodes y encargarle, con la ayuda de tropas romanas, la toma de Jerusalén. Herodes acudió a Roma y se presentó ante el Senado romano para recibir su diadema y después subió al Capitolio para ofrecer a Júpiter un sacrificio en compañía de Antonio, Octavio y dos de los que eran cónsules aquel año. Después, muy pronto, regresó a Judea. Tuvo lugar un segundo asedio de Jerusalén, que cayó en 37. Desde entonces Herodes reinó hasta su muerte, el año 4 a.C., sobre Judea y otros territorios que Augusto le confió un poco más tarde, en varias ocasiones, a costa del reino itureo de Siria del Sur (el Golán, el Jebel Druso, etc.).

El reinado de Herodes el Grande (37-4 a.C.)

Herodes era el rey aliado ideal. Infatigable, creativo, amante de la autoridad y de la vida suntuosa, pero capaz de todos los esfuerzos militares para eliminar a los adversarios, era un fiera, un hombre de poder. Con la seguridad del apoyo de Augusto, que se había merecido, no tenía que guardarse de los romanos, sino únicamente de sus súbditos y sobre todo de cualquier rival que codiciara su puesto. Obsesionado por la idea de que se podía tramar un complot contra él, no dudaba en matar incluso a sus mujeres (él era decididamente polígamo) e hijos, justificando el siniestro juego de palabras de Augusto, basado en la asonancia en griego entre *huos* (cerdo) y *huios* (hijo): «Más vale ser un cerdo de Herodes que uno de sus hijos». Pero aun cuando amaba el poder, sería injusto decir que sólo lo ejercía en provecho propio. Si se observa atentamente su actuación, se puede discernir que estaba también inspirada por una política de acercamiento entre judíos y romanos.

Para imponerse a los judíos, Herodes se distanció de ellos. Su ejército no estaba formado por judíos, sino por mercenarios galos,

germanos, tracios, sirios o samaritanos, mucho más seguros y adictos. Este ejército residía en varias fortalezas y bases que permitían controlar cada zona del país; la mayoría de ellas son bien conocidas en nuestros días gracias a la arqueología. Los principales amigos y colaboradores de Herodes eran los griegos, como su historiógrafo y consejero Nicolás de Damasco, sirio, o su ministro de economía Tolomeo, que administraba los impuestos y rentas importantes de las que Roma no percibía nada, pues había dejado al rey el usufructo de su país. Por lo demás, en Jerusalén sólo vivía de vez en cuando, con sus soldados y sus consejeros, pues prefería residir en otros lugares de su reino y, cuando estaba en Jerusalén, se aislaba detrás de los macizos muros y las torres de su sólido palacio adosado a la muralla. En varias ocasiones hizo grandes viajes para agasajar a los dirigentes romanos: en el año 23 visitó a Agripa, el amigo de Augusto, mientras residía en Mitilene; el año 20 se presentó ante Augusto, que pasaba el invierno en Samos; el 18 volvió a visitar a Augusto, esta vez en Italia; el 14 navegó hasta el mar Negro con una flota de guerra totalmente nueva que quiso poner a disposición de Agripa para una expedición contra el Bósforo cimerio (Crimea); los años 12 y 10 realizó otros dos viajes a Roma para ver a Augusto, con quien había dejado a dos de sus hijos.

Fue al regresar de uno de estos desplazamientos, mientras conversaba sobre el puente de mando con Nicolás de Damasco, cuando le confió que, si hubiera tenido la oportunidad, habría preferido gobernar a los griegos antes que a los judíos. En cierto modo Augusto había cumplido su deseo, porque sometió también a su autoridad a los árabes itureos (de las regiones del Norte) y a los griegos (algunas ciudades griegas de la costa y de la Decápolis, en la Cisjordania actual), y el propio Herodes había fundado dos ciudades griegas, Cesarea (en la costa, la antigua Torre de Estratón) y Sebaste (la antigua Samaría). Herodes disponía, por tanto, de toda la distancia psicológica y política necesaria para situar a Judea en el seno del mundo romano, y para consolidar la inserción de este pequeño reino «aliado» en el imperio: éste era ciertamente su interés personal e incluso su misión, confiada por Roma; pero él también podía pensar que era el interés de los mismos judíos, tanto de los de Judea como de los de la diáspora.

Nacido en una familia árabe convertida por la fuerza en el momento de la anexión de Idumea a Judea por el rey asmoneo Juan Hircano, hacia finales del siglo II, Herodes compartía la religión de los judíos, pero no su sensibilidad. No desconocía que éstos lo llamaban despectivamente «medio judío» y que no tenía nada que ganar fingiendo un celo que no compartía. Sabía, mejor que los asmoneos, sobre todo que su poder no dependía en modo alguno de

la tradición davídica del reyungido del Señor, sino que era una pura delegación de los romanos. Y tuvo la sabiduría suficiente para permanecer al margen del poder religioso, sin mezclarse en el culto ni antes ni después de la construcción de su enorme Templo y sin intervenir siquiera en las sesiones del Sanedrín*. Contento por haber eliminado a los asmoneos, a quienes la muchedumbre poco ilustrada creía dotados de legitimidad sacerdotal, pero cuya desaparición no entristeció a los puristas adeptos de un sacerdocio puramente sadoquita, eligió a los sumos sacerdotes a su antojo, escogiendo a personas insignificantes, y sin respetar el carácter vitalicio tradicional del cargo del sumo sacerdote (hubo siete bajo su reinado).

Por lo demás, dado que realizó desde el principio y de una vez por todas una depuración muy severa del Sanedrín, el rey podía con seguridad dejar funcionar en una aparente autonomía a este órgano teocrático, lo que presentaba para él la ventaja de no mezclarle con todos los problemas jurídico-religiosos que suscitaba sin cesar la aplicación de la Ley y le dispensaba de la carga de tener que juzgar a sus súbditos. Su policía y sus esbirros se ocuparon solamente de mantener el orden. Esta división muy clara entre la seguridad del Estado y la Ley, confiadas a dos cuerpos muy distintos, de los que sólo uno dependía directamente de él, permitió a Herodes establecer con los fariseos un *modus vivendi* que, en resumidas cuentas, funcionó bastante bien durante todo su reinado, y sirvió de modelo a los gobernadores romanos que le sucedieron.

Frente a la diáspora, Herodes desempeñó el papel de tutor, extendiendo su patronazgo sobre las comunidades judías dispersas y mostrándose siempre para con ellas como el defensor del derecho a la diferencia que los romanos les reconocían, pero que sus vecinos griegos cuestionaban regularmente. Flavio Josefo, en el libro XVI de sus *Antigüedades judías*, dedica páginas pintorescas a las intervenciones que, a petición de ellas, Herodes realiza ante Agripa con ocasión de su viaje a Asia Menor en 14 a.C. El mismo autor enumera también detalladamente los asombrosos regalos edilicios que Herodes sembró en numerosas ciudades del mundo griego: sufragó la pavimentación con mármol de la calle principal de Antioquía de Siria, financió las competiciones en Olimpia, ofreció teatros en Sidón y Damasco, un acueducto en Laodicea del Mar, etc. (Josefo, *Guerra* I, 422-427); este «evergetismo», este mecenazgo, debía ser provechoso no sólo para la reputación de Herodes, sino también de los judíos de la diáspora, que se beneficiaron del reconocimiento de los griegos poco habituados a tanta generosidad por su parte. Esta preocupación por la diáspora, uno de los aspectos más interesantes de la acción de Herodes, se puede encontrar incluso en realizaciones en las que no se suele buscar, en la construcción simultánea del

Templo de Jerusalén ydel puerto de Cesarea, sus dos obras principales. Ambos fueron concebidos a una escala que superaba a la simple Judea y concernía a millones de judíos de toda la diáspora: la masa de peregrinos que en adelante acudiría de todo el mundo al Templo de Jerusalén necesitaba un puerto «más grande que el Pireo» (*Guerra* I, 410), y lo construyó en Cesarea.

Cesarea estaba construida sobre territorio samaritano, era una ciudad eminentemente griega –en la que los judíos no eran ciudadanos– y sumamente imperial, con su «puerto de Augusto», dominado por el gran templo de Augusto y de Roma, construido en la parte alta de una colina artificial levantada sobre la orilla al fondo de la cuenca, justo frente a la entrada, como si el mismo Augusto presidiera la llegada de los viajeros. Así, con estos medios extraordinarios, Herodes hacía posible que los peregrinos se empaparan de la majestad del emperador antes de ir a cumplir sus deberes para con Dios. Las peregrinaciones, celebradas varias veces cada año, sobre todo en Pascua, tenían también la ventaja de que en ellas se producía una mezcla entre los habitantes de la Ciudad Santa y los judíos de la diáspora, más helenizados y para los cuales la sumisión a los romanos era desde hacía varias generaciones una cosa natural, lo cual contribuía necesariamente a reducir la «excepción judía», una de sus grandes intenciones.

Quedaba lo más difícil: hacer que los judíos admitieran la sumisión a los romanos, habida cuenta de que Herodes no era más que su apoderado. Resultaba amargo perder una independencia que tan cara les había costado a los macabeos, después de siglos de sumisión a los persas y a los macedonios, los lágidas y los seléucidas, pero Herodes podía argumentar que finalmente, en un imperio sometido a Roma, él había logrado la Judea menos romana posible, en la que se respetaba la Ley en la vida cotidiana y en la que se daba culto a Dios en un Templo más hermoso que nunca. La única salvedad era que este culto se rendía también al poder romano. Dos veces al día, según una fundación, que según se decía estaba financiada por el mismo emperador, se ofrecían en holocausto en el Templo un toro y dos corderos «para el emperador y el pueblo romano». Fue en los ritos del culto judío donde Herodes logró que se honrara al emperador y, por lo que sabemos, ningún sacerdote del Templo ni doctor de la Ley tuvo nada que objetar. Para Herodes esto constituyó ciertamente un gran éxito, y se pudo decir que había encontrado la mejor solución al inmenso problema de la inserción del pueblo judío por entero, Judea y la diáspora, en el imperio romano. No obstante, cuando, al final de su vida, Herodes quiso obtener de todo su pueblo un juramento de fidelidad al emperador y a su gobierno real, como se hacía en los otros reinos aliados, más de seis mil fariseos se

negaron a prestarlo, sin que él se atreviera a castigarlos más que con una multa, que la cuñada del rey se apresuró a pagar en su lugar (*Antigüedades judías* XVII,42). De hecho, para sus súbditos judíos, la sumisión a los romanos no era más que la opción menos mala, y no la fórmula del futuro, y Herodes no lo comprendía, o en cualquier caso fingía que no lo comprendía.

Las diásporas judías antes de 70 d.C.

Herodes se preocupó tanto de la diáspora porque ésta comprendía a la mayor parte de su pueblo, pues en ella vivían varios millones de judíos. Y éstos constituían un elevado porcentaje de la población del imperio, que se calcula en unos cincuenta millones de habitantes. Aunque sólo fuera desde el elemental punto de vista demográfico y cuantitativo, era imposible no tenerles en cuenta. No se conocen exactamente las razones de esta emigración, necesariamente dolorosa para una población tan ligada a su único santuario: «Si me olvido de ti, Jerusalén...» (Sal 137,5). Junto a la deportación de prisioneros de guerra sometidos, que tuvo lugar en diferentes épocas, pero nunca como razón principal después de la gran deportación a Babilonia (siglo VI), hay que recordar la presión demográfica, más fuerte en un pueblo cuyas familias –que en esto eran casi únicas en el imperio romano– sorprendían (e inquietaban en mayor o menor medida) porque conservaban con vida a todos sus hijos. Las fundaciones de ciudades por los soberanos seléucidas y lágidas, e incluso

Documento

La dispersión de los judíos en el año 40 d.C.

Esta ciudad [Jerusalén], *como he dicho, es mi patria, pero es también la capital, no sólo del territorio de Judea, sino también de la mayoría de los demás territorios, a causa de las colonias que ella ha enviado, según las épocas, a los países limítrofes: Egipto, Fenicia, Siria y especialmente la llamada Celesiria, y a otras regiones más lejanas. Panfilia. Cilicia. la mayor parte de Asia hasta Bitinia y la región recóndita del Ponto; igualmente a Europa, a Tesalia, Beocia, Macedonia, Etolia, Ática, Argos, Corinto, a la mayor parte de las mejores regiones del Peloponeso. Mas no sólo los continentes están llenos de colonias judías, sino también las islas más célebres, Eubea, Chipre y Creta. Sin mencionar las colonias al otro lado del Éufrates. Porque, excepto una parte minúscula, Babilonia y, entre las otras satrapías, todas las ciudades que poseen un territorio fértil alrededor de ellas tienen habitantes judíos. De manera que si mi patria participa de tu benevolencia, no será sólo una ciudad la que sentirá los beneficios, sino miríadas de ciudades situadas en todas las regiones del universo, en Europa, en Asia, en Libia, en los continentes y las islas, en las costas o en el interior de las tierras.*

(«Carta de Herodes Agripa I a Calígula», citada por Filón de Alejandría en *Legatio ad Caium* 281-283; según traducción de A. Pelletier)

el servicio directo a estos soberanos, particularmente en sus ejércitos, pudieron ofrecer la ocasión principal de estos desplazamientos. Una vez que un grupo estaba instalado y protegido, podía llamar a sus correligionarios, de Judea o de otros lugares, y con ello quedaba reforzado. Finalmente, otra razón, y quizás la más importante, es la de las conversiones, que abordaremos más adelante.

Esta diáspora («dispersión») comenzaba a las puertas mismas de Judea, entre sus vecinos más próximos de Fenicia e incluso ya en el puerto de Cesarea, o en las ciudades de la Decápolis, y se extendía cada vez más lejos, para terminar en Oriente más allá del Éufrates y de Babilonia, hasta la meseta de Irán entre los «partos, medos y elamitas», enumerados en el relato de Pentecostés (Hechos 2,9), y en Occidente, en Italia –Roma, Ostia y Puteoli (*Pozzuoli*)–. Por lo demás, hay que comparar el texto de los Hechos de los Apóstoles con otro de Filón, que cita una carta del rey Herodes Agripa I a Calígula [*véase* p. 403], para disuadirle de su proyecto de erigir una estatua de Zeus en el Templo de Jerusalén.

Aunque Agripa no dice nada de los judíos de Italia, se guarda de olvidar a los del imperio parto, supervivientes de la deportación de Babilonia, que habían mantenido numerosos contactos con Judea y hablaban también arameo; entre ellos, su abuelo Herodes el Grande había designado a un sumo sacerdote para el Templo, Ananel (*Antigüedades judías* XV, 22) y había reclutado 600 colonos para custodiar el Jebel Druso, llamado en aquella época Traconítide (*Antigüedades judías* XVII, 23-26). Pero para él, sin duda alguna, lo esencial de la diáspora judía se encuentra en el mundo griego helenístico: Grecia, Asia Menor, Siria, Egipto y Cirenaica.

Estos judíos que viven en el mundo griego, que son los más conocidos, forman en las ciudades comunidades reconocidas oficialmente, que se administran a sí mismas en gran medida, con su propio consejo de ancianos, sus dirigentes, sus tesoros mantenidos por los dones y los impuestos recaudados entre sus miembros, su propia jurisdicción para la aplicación de la ley judía (herencias, derecho familiar, faltas religiosas, etc.), sus edificios de culto y sus cementerios. Estas comunidades reciben nombres diversos: «pueblo, cuerpo político, asamblea, colonia», que corresponden a estatutos de autonomía que probablemente eran diferentes en las distintas ciudades.

En Cirenaica dos valiosas inscripciones de la primera mitad del siglo I d.C. provenientes de la ciudad de Berenice (actualmente Benghazi en Libia) muestran que estas instituciones son una transposición de las de la ciudad griega: se trata de dos decretos adoptados por «los arcontes y la comunidad de los judíos de Berenice», uno en honor de un gobernador romano benevolente y el otro en honor de un rico judío benefactor que en adelante será dispensado de las

cargas financieras o administrativas y coronado con olivo en presencia de toda la comunidad en ciertas fiestas. El «cuerpo político» judío establece sus decretos como si formara una pequeña ciudad en la ciudad, y designa a sus miembros con el nombre de «ciudadanos».

En Alejandría fue mucho más importante: la comunidad judía formaba, según Estrabón, citado por Josefo (*Antigüedades judías* XIV, 117), un «cuerpo político» (*politeuma*) dirigido por un «etnarca» que gobernaba la nación, resolvía los litigios y se ocupaba de los contratos y las ordenanzas como si fuera el jefe de un gobierno autónomo. Este etnarca llevaba el mismo título que Hircano había recibido de Pompeyo para dirigir el conjunto de Judea, lo cual permitiría pensar que quizás tenía autoridad sobre los judíos de todo el país de Egipto, aproximadamente un millón de personas de un total de ocho millones de habitantes, si damos crédito a Filón de Alejandría.

En el seno de estas comunidades judías bien organizadas se garantizaba el ejercicio de la religión judía, pero para evitar atentados a sus costumbres y satisfacer sus exigencias de pureza ritual, los responsables habían pedido –y con frecuencia habían obtenido más–: la autorización para cobrar a los miembros de la comunidad una tasa (la doble dracma del Templo) y para enviar a Jerusalén el total de las cotizaciones locales en forma de lingotes de oro, varias exenciones, por ejemplo, no ser llevados ante un tribunal o ante una administración en sábado, dispensa del servicio militar, dispensa de la participación en las «liturgias», los servicios públicos que se confiaban sucesivamente a los habitantes ricos y cuyo cumplimiento era indispensable para la buena marcha de la ciudad. Estos privilegios venían de los reyes helenísticos o de los gobernadores romanos que los habían concedido al pasar por las ciudades, y éstas se veían obligadas a reconocerlos, pero lo hacían de mal grado, porque parecía que los judíos gozaban de ellos a costa de los no judíos.

Esto fue una gran causa de enfrentamiento entre judíos y griegos, y los judíos tenían que reafirmar periódicamente sus privilegios: Flavio Josefo pone un ejemplo muy completo de estos enfrentamientos con el desarrollo detallado de las quejas de los judíos de Jonia que Nicolás de Damasco pronunció a petición de Herodes ante Agripa en el año 14 a.C. (*Antigüedades judías* XVI, 12-60). En la vida cotidiana los judíos tenían fama de asociales porque rechazaban los cultos de los otros, porque sus normas de pureza les prohibían frecuentar a los paganos o comer con ellos bajo pena de contraer diversas manchas y, finalmente, porque no daban a sus hijas en matrimonio a los paganos, como si estuvieran reservadas para ellos: si se añade a estos reproches la exasperación de verlos vivir en las ciudades dispensándose de dedicarles tanto dinero o esfuerzo como

los demás, se comprenden los orígenes de lo que ya en esta época hay que llamar antisemitismo, mencionado en numerosos testimonios de los autores antiguos, pero que aparece descrito particularmente en *Contra Apión* de Flavio Josefo e *In Flaccum* de Filón de Alejandría, dos obras enteramente dedicadas a denunciarlo.

Pero estas comunidades tenían también un poder de atracción seguro, que se manifestaba en las conversiones que obtenían. Flavio Josefo cuenta detalladamente, no sin orgullo, cómo en los años 20 d.C. un comerciante judío había convertido a Izates, el príncipe heredero de Adiabene (en la margen izquierda del Alto Tigris), mientras que otros judíos convertían a su madre Helena, lo que hizo que la familia real –y sin duda, por mimetismo, también una parte de su entorno– se inclinara hacia el judaísmo (*Antigüedades judías* XX, 34-53). Éste es un caso particular, pero el mismo autor afirma claramente las numerosas conversiones obtenidas por los judíos de Antioquía: «Constantemente atraían a un gran número de griegos a sus ritos religiosos y de algún modo éstos formaban ya parte de la comunidad judía» (*La guerra de los judíos* VII, 45). En otro lugar expone el motivo de la atracción que ejercía el judaísmo:

Muchos pueblos y desde hace mucho tiempo, han demostrado gran interés por nuestras prácticas piadosas, y no hay una sola ciudad griega, ni un solo pueblo bárbaro donde no se haya extendido nuestra costumbre del descanso semanal y donde los ayunos, el encendido de las lámparas y muchas de nuestras leyes respecto a la comida no sean observadas. Se esfuerzan también en imitar nuestra concordia y nuestra generosidad, nuestro amor al trabajo en los oficios y nuestra firmeza en defensa de las leyes ante la tortura. Pero lo más admirable es que nuestra ley ha obtenido la fuerza por sí misma, sin el encanto seductor del placer; y de la misma manera que Dios está extendido por todo el universo, la ley ha avanzado entre todos los hombres. Cada hombre que reflexione sobre su patria y su casa, no dudará de mis palabras (*Contra Apión* II, 282-284).

A diferencia del judaísmo posterior a las grandes revueltas de los años 66, 116 y 132, muy replegado sobre sí mismo, el del primer siglo de nuestra era abrió de par en par sus puertas y, al parecer, fueron muchos los que las franquearon.

F. R.

10
LA FORMACIÓN DEL JUDAÍSMO

EN los cinco siglos que van del final del destierro en Babilonia hasta la era cristiana se produjo la formación del judaísmo, como religión de un pueblo particular, disperso en el imperio persa, y después entre los reinos griegos y en el imperio romano, pero siempre vuelto hacia Jerusalén. Después del recorrido histórico de estos cinco siglos [pp. 323-406], es posible ahora presentar de manera más sintética las grandes líneas de la experiencia religiosa del pueblo judío, siguiendo de nuevo las tres grandes figuras de las mediaciones propias de Israel: el sacerdote*, el profeta* y el sabio.

El papel de los ***sacerdotes***, a partir del regreso del destierro, se vuelve capital, porque han quedado como la única institución del pueblo judío. La reconstrucción del Templo y la reanudación del culto, y después la promulgación de la Ley*, la Torá, por Esdras, son sobre todo obra de los sacerdotes y los levitas*. Los cuatro apartados siguientes tratan de seguir lo mejor posible la cronología del pueblo judío.

1– El culto sacrificial del segundo Templo y la teología sacerdotal*: esta teología es la que estructura todo el Pentateuco (siglo V).
2– Otra síntesis teológica: el libro de las Crónicas (siglo IV); la historia del clero del Templo y el desarrollo de sus dos movimientos: los saduceos* y los esenios*.
3– Una descripción del Templo ampliado por Herodes el Grande, en el cambio de era.
4– El desarrollo de la tradición oral en torno a la Torá, primero por los sacerdotes escribas y el sanedrín*, después por los fariseos*. En efecto, el judaísmo se estructuró alrededor de tres prácticas: la circuncisión*, el sábado* y las normas alimentarias*.

La función de los ***profetas***, después del destierro, es bastante breve: tras las grandes innovaciones del Segundo Isaías al final del destierro [p. 330], algunos profetas estuvieron presentes en la vuelta

del exilio [p. 341] y después el movimiento se apagó hacia mediados del siglo v. De hecho, desaparece dando nacimiento a una nueva expresión religiosa, bastante original: las visiones de los apocalipsis*. A través de ellas sigue vivo algo de la inspiración y la palabra proféticas, pero bajo una forma puramente literaria.

Tras la vuelta del destierro, los ***sabios*** judíos no son prácticamente más que escribas al servicio del poder político, como antaño. Se han convertido en verdaderos teólogos, que se alimentan de las Escrituras (la Ley y los profetas), pero se enfrentan a nuevas culturas prestigiosas llegadas de Persia y después de Grecia. La experiencia del destierro y de las diásporas de Egipto, de Siria o de Mesopotamia les ha enseñado cómo vivir su fe en el Dios único en medio de pueblos paganos, pero enraizados en sus tradiciones religiosas. Sus preguntas sobre la condición humana produjeron las reflexiones geniales de sabios anónimos como los autores del libro de Job y el Cantar de los Cantares, como Qohélet y Ben Sira o el autor de Sabiduría. Veremos igualmente el desarrollo de dos nuevas convicciones: la creencia en la resurrección* de los muertos y en los ángeles* y los demonios*.

Para concluir presentaremos dos realidades que se desarrollaron en los últimos siglos antes de nuestra era y que dieron su alma al judaísmo: la *Sinagoga** y el libro de los *Salmos**. Las dos ejercieron una influencia decisiva en Jesús y en los orígenes cristianos, y servirán como elemento de transición entre este primer volumen de nuestro libro y el segundo.

Los sacerdotes y el Templo

Después del destierro los sacerdotes de Jerusalén quedaron como la única institución de Israel. El Templo es el verdadero centro de todas las comunidades judías dispersas desde Persia hasta Egipto. El sumo sacerdote del Templo se convierte en el representante de toda la comunidad, no sólo ante el poder persa, sino también ante Dios. Como sucedía antaño con los reyes descendientes de David, recibe su cargo por una consagración que recuerda en gran medida la unción real; en ocasiones se le da el nombre de mesías, ungido. Por otro lado, es una familia de sacerdotes (pero no de sumos sacerdotes), la familia de Judas Macabeo, la que tomará el poder político, creando así la dinastía de los asmoneos (de 142 a 63).

Pero hay que remontarse a los tiempos del destierro y del retorno para captar los fundamentos de esta teología sacerdotal que construyó el Pentateuco, la *Torá*. Se olvida con demasiada frecuencia que las funciones de los sacerdotes no se limitaban a la liturgia y

a los sacrificios, sino que comprendían también la enseñanza de la Torá: los relatos de los orígenes de Israel y la transmisión de las leyes dadas por Dios a Moisés y a su hermano Aarón, el primer sumo sacerdote.

La teología sacerdotal del Pentateuco

El Código sacerdotal

La teología sacerdotal se expresa en la primera de las grandes capas del Pentateuco*, el Código sacerdotal, designado con la sigla P, inicial de la palabra alemana *Priestercodex* [*véase* p. 147]. A este estrato pertenecen, entre otras, las prescripciones relativas a la edificación y el mobiliario de la Morada durante la época del desierto (Ex 25–40), a la organización del culto y a las normas sobre la pureza y la impureza (Levítico, *véase* p. 413).

Pero el Código sacerdotal no es sólo esto. Primero, porque junto a las leyes cultuales y rituales se encuentran también leyes sociales. Pensemos especialmente en las prescripciones sobre el año sabático y el año jubilar (Lv 25). Recordemos también que antes de ser un dicho de Jesús, «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (19,18) es una frase del Levítico (19,18), situada en el centro de un capítulo del que se ha podido decir que era «una de las cimas, si no la cima de la enseñanza moral del primer Testamento». Y, además, porque a pesar del nombre que se le ha dado, el Código sacerdotal no se reduce a un conjunto de leyes; pues, junto a los textos legales hay también textos narrativos, y en particular el fresco sobre la creación del universo que sirve de prólogo al conjunto de la Biblia.

Sólo a la luz de estas primeras páginas y de otras narraciones sacerdotales (P) del Génesis y el Éxodo se puede comprender verdaderamente el sentido de las múltiples normas que cansan al lector del Levítico. Digamos desde el principio que P es uno de los teólogos más notables, y sin duda el más importante, de la época persa. Participó de manera decisiva en aquella formidable revolución iniciada como consecuencia de la tormenta del destierro, gracias a la cual lo que sólo era la religión de un pequeño Estado de Oriente Próximo adquirió, de manera irreversible, una dimensión universal, porque inscribió el destino de Israel en el de toda la humanidad.

La teología de P se articula alrededor de una triple afirmación:

- Dios (*'Elohim*) es el creador del Universo, el Dios de todos los pueblos.
- Dios es ante todo el que bendice, la fuente de la vida.
- Dios se ha vinculado al pueblo de Israel: le ha dado la ley del sábado y su presencia, el Templo.

Dios, el hombre y los seres vivos según Génesis 1

*'Elohim** es el creador del universo. Antes de ser *Yahvé**, el Dios de Israel, Dios es *'Elohim*, el Dios del universo. Sólo en el momento en que se apresta a liberar a Israel de Egipto y a conducirlo al territorio que le ha atribuido, Elohim se revela como Yahvé, el Dios de un pueblo en particular, al que da a conocer su nombre. Ahora bien, aunque es Yahvé, el Dios de Israel, no se reduce a una simple divinidad nacional. Es también, al mismo tiempo, el Dios de toda la humanidad y, a fin de subrayarlo, P utiliza para designar a Dios, el nombre genérico de *'Elohim*, Dioses: un plural inclusivo que engloba la totalidad de los dioses adorados bajo nombres diversos por las naciones. Dios se manifiesta en primer lugar como Elohim, el Dios único de todas las naciones.

El relato de la creación* del universo [*véase* p. 41] permitirá a P subrayar varios puntos. Primero afirma que *'Elohim es el único Dios*. Como se observa ya en el Segundo Isaías*, la afirmación de que Elohim es el Dios creador sirve para demostrar su unicidad [*véase* p. 335]. Su capacidad para crear el universo y todo lo que contiene prueba a la vez su poder –crea sólo por su palabra– y su incomparabilidad –en este universo no existe otra divinidad que sea parecida a él–. Y el relato de la creación permite también a P desmitologizar: ni los astros, destinados únicamente a iluminar la tierra y a establecer el calendario, ni los vegetales y animales, sometidos a los humanos, ni ningún ser humano, deben ser divinizados ni, por tanto, constituir objeto de culto.

El segundo punto en el que P quiere poner el acento afecta a la antropología. Mientras que el relato de la creación de Génesis 2 subrayaba la fragilidad del hombre, P, por su parte, insiste en *la dignidad de los humanos*. Para P, el ser humano, como los otros seres vivos, es una obra enteramente original de Dios. Pero, a diferencia de otros seres vivos, él es, además, «imagen de Dios», es decir, representante de Dios. Como tal, tiene la responsabilidad propia de gobernar la creación en nombre de Dios. Gobernar, y no destruir, sabiendo que debe dar cuenta de su gestión ante Dios; pero tampoco adorar, lo cual queda subrayado por el empleo, para calificar su misión, de verbos tan rudos como «someter» y «dominar» (Gn 1,28). Esta responsabilidad se confía a todo ser humano, sin distinción de sexo o de condición, sin distinción de raza –noción totalmente ajena a P que, si bien conoce las especies vegetales y animales, en el caso de los seres humanos sólo conoce la distinción entre hombres y mujeres–, sin distinción de nacionalidad ni de religión. Ni la «caída», ni el diluvio abrogarán esta misión (véase Gn 5,1.3; 9,6). Al

Dios único corresponde una humanidad que tiene todo su origen en este Dios único y está vuelta hacia él.

El tercer punto se refiere a los valores que deben regir *las relaciones entre los seres vivos*. El relato de la creación del universo concluye con un discurso que Dios dirige a los seres humanos: «Ved que os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la faz de toda la tierra, y todo árbol que lleva fruto de semilla: éste será vuestro alimento. Y a todo animal terrestre, y a toda ave del cielo y a todos los reptiles de la tierra, a todo ser animado de vida, les doy la hierba verde como alimento» (Gn 1,29-30).

Estos mandatos parecen prosaicos. Pero el solo hecho de que sean las últimas instrucciones dadas por Dios a los humanos merece que les prestemos toda nuestra atención. No se trata simplemente de una cuestión de régimen alimentario. Al atribuir a los seres humanos los vegetales como único alimento, Dios excluye implícitamente que puedan utilizar a los otros seres vivos con este fin: éstos tienen derecho a su vida propia y no deben quedar reducidos a servir exclusivamente de alimento, directo o indirecto, de los humanos. Al atribuir este mismo tipo de alimento a los animales, Dios indica igualmente que ningún animal debe servir de alimento a otro animal. De este modo excluye toda forma de violencia entre los seres vivos. Y afirma, además, la comunión del conjunto de los seres vivos: todos ellos están unidos porque comparten un mismo tipo de alimento. Estos valores de la solidaridad y de la no violencia, aun cuando no correspondan a la realidad de la creación en el mundo después el diluvio (véase Gn 9,1-4), siguen siendo los valores de referencia. Trazan un horizonte que sólo encontrará su realización en los últimos tiempos, los tiempos escatológicos* (Is 11,69).

La bendición y las alianzas**

Este Dios, al que la humanidad entera reconoce como creador, que escogió a todos los humanos sin distinción para hacer de ellos sus intendentes, es fundamentalmente el Dios que bendice. La preocupación por la vida que se afirmaba en las instrucciones relativas a la alimentación no es otra cosa que la consecuencia de esta voluntad de vida manifestada por la bendición que Dios pronuncia sobre los seres vivos inmediatamente después de haberlos creado: «Sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra y sometedla» (Gn 1,28). Dios, que es el origen de toda vida, infunde en ella la fuerza vital de una palabra cargada de poder que permite a esta vida desplegarse en toda su plenitud. La «maldad» de los humanos y su violencia no cambian nada en este proyecto. Es verdad que, después del diluvio, Dios reitera su bendición sólo en beneficio de los seres humanos representados por Noé y su familia (Gn 9). Él tiene en cuenta la vio-

lencia inherente a la naturaleza humana y autoriza, como antídoto contra esa violencia, el sacrificio de animales para que sirvan de alimento a los humanos. Y, por otro lado, se compromete, públicamente, por la señal del arco iris, a no volver a destruir nunca más la tierra con un diluvio (Gn 9,12-17, *véase* p. 69).

El Dios de Israel y el sábado

Yahvé, el Señor, es el Dios de Israel. Ahora bien, *'Elohim*, el Dios de toda la humanidad, se unió a un pueblo concreto. P siguió con toda naturalidad en este punto la presentación que de las diferentes etapas de esta separación de Israel ofrecía la tradición, contentándose con subrayar las tres principales: la alianza con Abrahán, con la marca de la circuncisión que llevan todos los descendientes (Gn 17,9-14); la liberación de Egipto inmediatamente precedida de la revelación del nombre de Yahvé a Moisés (Ex 6,2-8); la revelación del Señor a todo Israel en el Sinaí, asociada a prescripciones que comunica a Israel por medio de Moisés (Ex 19–24). Pero a la señal de la circuncisión dada a Abrahán añade otra, destinada a la vez a singularizar a Israel en relación con los otros descendientes de Abrahán y a subrayar su función propia frente al resto de la humanidad: esta señal es el sábado*.

El sábado se prescribe a Israel en primer lugar en Ex 20,8-11 en el marco del decálogo*, al comienzo del discurso divino dirigido a Israel, recogido y desarrollado al final de ese discurso, en Ex 31,12-17. A esta ley –cuya transgresión es castigada con la muerte y que, de entre todas las leyes, es la que se recuerda con más frecuencia en el Pentateuco*– P le atribuye una importancia capital. Y lo hace porque esta ley es la señal distintiva de la relación singular que une a Israel con el Señor. Y si es la señal distintiva, es porque esta ley define el papel específico que asigna a Israel: ser el testimonio de Elohim, el Dios creador, confesar públicamente, aportando el «diezmo» del tiempo, la soberanía de Elohim sobre el tiempo y, por tanto, sobre la historia y sobre la creación acabada el «día séptimo». Dios encomienda a la humanidad en su conjunto que gobierne en su nombre la creación en el marco que él ha trazado. Pero sólo Israel tiene, además, la misión de recordar, a través de la observancia del sábado, que la creación pertenece a Dios y que la humanidad es responsable ante él de su gobierno.

La presencia de Dios

El Señor dio también un territorio al pueblo al que se unió de esta manera. Esta afirmación clásica recibe aquí una significación completamente distinta de la que tiene en los otros estratos del

Pentateuco. Porque en P el don del territorio está motivado exclusivamente por razones religiosas, como precisa el versículo clave de Ex 29,46: «Y reconocerán que yo soy el SEÑOR, su Dios, que los saqué del país de Egipto para morar entre ellos». La razón por la que Dios hizo salir a Israel de Egipto es que él mismo, y no Israel, necesita un territorio a fin de establecer en él su morada. Y esta residencia supone, a su vez, la presencia de un pueblo que le sirva. En la perspectiva de P la presencia de Dios en el seno de Israel no es una respuesta a una aspiración humana. Es sólo el resultado de la iniciativa divina.

El Señor está presente en medio de su pueblo. La teología del Código sacerdotal es fundamentalmente una teología de la Presencia. La convicción de que reside en medio de Israel, en un territorio que es suyo antes que de Israel, sirve de base a toda la legislación de P, tanto ritual como moral y social. De esta convicción se deducen varios corolarios.

Puesto que Dios ha elegido habitar sobre la tierra, en primer lugar necesita *una morada* digna de él. Por ello aparecen al comienzo las instrucciones relativas a la edificación y el mobiliario de la Tienda del encuentro, concebida según el modelo de la tienda real persa. Esta morada debe ser el equivalente de su morada celeste. De ahí los querubines que rodean su trono y aparecen en los cortinajes, que representan su corte celeste. También necesita un grupo que esté a su servicio, constituido por los sacerdotes*, ayudados por los levi-

REFERENCIA

SANTIDAD Y PUREZA

Santidad y pureza son dos nociones claramente distintas, pero que tienen a solaparse en parte. La *santidad* constituye la característica distintiva de Dios. Es lo que proclaman los serafines en Is 6,3: «Santo, santo, santo, el SEÑOR Sebaot». Esta santidad se extiende a todo lo que pertenece a Dios, a su santuario y a todo lo que en él se encuentra. Pero en sentido amplio la santidad se impondrá como ideal para Israel, significando a la vez su pertenencia a Dios y su separación, y el respeto escrupuloso a los mandamientos divinos así como un estado de pureza perfecta.

La *pureza* se define negativamente. Es el resultado de la ausencia de contacto con todo lo que es factor de impureza: principalmente la muerte (pero también la «lepra» –término que indudablemente designa la psoriasis–, estado de la piel que anuncia el del cadáver) y todo lo que tiene que ver con la sexualidad, las relaciones sexuales, la menstruación, el alumbramiento y las enfermedades venéreas. No es que estas realidades sean consideradas un pecado, sino que sencillamente son el signo distintivo de la naturaleza humana y manifiestan la antinomia radical entre Dios y los seres humanos después de la «caída» original. Esta noción de pureza se extendió secundariamente al plano religioso y moral; así se entiende el dicho de Jesús: «Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8).

tas*. Hay que velar para que se encuentren cómodos perfumando sus dependencias. Y hay que proporcionarles el sustento.

La presencia del Señor tiene como segundo corolario la exigencia de *la pureza de Israel*, de su territorio y, por tanto, de sus habitantes que, por su pecado e impureza, podrían mancharlo. Porque él es el Dios santo, y esta santidad es totalmente incompatible con el pecado y la impureza. El Señor sólo puede residir en Israel si el territorio está preservado de todo pecado y de toda mancha, lo que implica por parte de cada israelita una preocupación meticulosa por evitar todo lo que es factor de impureza y un respeto escrupuloso a los mandamientos. Pero Dios pide también a los israelitas que sean santos: «Sed santos para mí, porque yo, el SEÑOR, soy santo, y os he separado de los demás pueblos, para que seáis míos» (Lv 20,26); y esto se traduce en un cierto número de exigencias formuladas en Lv 18–20. Israel, puesto aparte por Dios, tiene que manifestar esta separación con comportamientos específicos. Es de todo punto evidente que P asimiló perfectamente la lección de los profetas.

Finalmente, hay un tercer corolario que se sitúa en el plano social y económico y fundamenta el *año jubilar*. Dado que los israelitas pertenecen al Señor, no deben tener más señores que él (Lv 25,55); esto significa no sólo que no deben servir a otras divinidades sino también que no deben reducir a la esclavitud a otros israelitas. Si resulta que otros israelitas, debido a su pobreza, se ven obligados a venderse como esclavos, no deben ser tratados como esclavos sino como asalariados y recuperarán toda su libertad en el año jubilar. Y dado que el territorio de Israel pertenece a Dios (Lv 25,23) –cosa que reconoce expresamente Israel renunciando cada siete años, en el momento del año sabático, a explotar la tierra– y que sólo se le concede el usufructo, ningún terreno es enajenable de manera definitiva: en el año jubilar hay que devolver todos los terrenos a quienes se hayan visto obligados a venderlos.

Esta presencia de Dios es para Israel una fuente de bendición. Ella inunda de energía vital todo el país, asegurando la fertilidad del suelo y la fecundidad de los seres humanos y los animales. Por el contrario, cuando Dios está ausente, el país queda en poder de la muerte. Es en este trasfondo donde se inscribe el culto sacrificial.

El culto sacrificial

El culto es la respuesta de Israel a la presencia del Señor. Ésta exige por parte de Israel la presentación cotidiana de holocaustos*, ofrendas vegetales* y libaciones, cuya cantidad aumenta los sábados, al

principio de cada mes y con ocasión de las fiestas. El culto permite también a cada israelita honrar a Dios con una comida preparada exclusivamente para él (ofreciéndole un *holocausto*) o invitar a su Dios a la mesa y unirse a él con vínculos de comensalidad (por un *sacrificio de comunión*). Estos sacrificios están siempre acompañados de una ofrenda vegetal como señal de sumisión respetuosa.

Pero el culto permite también paliar los incumplimientos de las severas exigencias de pureza y de escrupuloso respeto de las prohibiciones divinas que impone la presencia del Señor. La profunda conciencia de la santidad de Dios, unida a la conciencia de la debilidad de la naturaleza humana, llevó a P a inventar ritos específicos a los que dio una forma sacrificial.

A los que transgredieron, por inadvertencia o inconscientemente, una de las prohibiciones o se volvieron impuros y, por tanto, se excluyeron de hecho de la comunidad, P les ofrece la posibilidad de integrarse de nuevo en ella ofreciendo un *sacrificio de absolución* –impropiamente calificado como sacrificio por el pecado– o, en ciertos casos de impureza, por medio de las abluciones. Y, además, ha dado al conjunto de toda la comunidad el medio para purificar, cada año, el día de la Expiación* (o *Yom Kippur*), todo el territorio de todos los pecados, transgresiones e impurezas que lo han manchado. Con la sangre de un toro el sumo sacerdote* empieza limpiando el santuario de todos los pecados y de todas las impurezas que se han acumulado en él durante el año; después los carga sobre un chivo, que debe llevarlos fuera de la tierra habitada, al desierto, donde son inofensivos para Israel; finalmente, con la ofrenda de un holocausto, restaura la relación con Dios (véase Lv 16). No se trata, pues, de obtener de Dios el perdón para aquellos que habrían transgredido deliberadamente los mandamientos o habrían descuidado someterse a los ritos de purificación. Éstos tienen que ser excluidos de la comunidad sin piedad. El ritual del día de la Expiación no se interesa por el individuo culpable, sino por las consecuencias que hace sufrir el culpable al conjunto del pueblo al manchar, con su pecado o su impureza, el territorio. Este ritual, realizado en otoño, cuando concluye un año agrícola y se abre un nuevo año, permite limpiar el territorio de todo lo que es factor de muerte y regenerarlo de modo que el Señor pueda estar presente de nuevo en él de forma plena.

El otro sacrificio es el *sacrificio de reparación*, que debe ofrecer a título de reparación el que ha atentado contra la propiedad, física o moral, de Dios o de otro y de esta manera ha herido directa o indirectamente a Dios, propietario último de todo bien.

Estos mecanismos son indispensables para permitir la afirmación de los principios, pero evitando las consecuencias desastrosas a las que habría conducido su aplicación rigurosa.

Pero ¿por qué Dios se preocupa por estar presente en medio de los israelitas? Porque, junto a su misión de proclamar la soberanía de Elohim, Israel tiene también la misión de ser para las naciones un signo de la presencia de Dios sobre la tierra. Dios no es sólo aquel que, en los orígenes lejanos, creó el universo y todo lo que contiene. No es sólo el Dios trascendente e inaccesible. Está también presente en medio de los seres humanos. Y esta presencia, a pesar del pecado, es garantía del interés que sigue prestando a la humanidad que creó, y simultáneamente es anticipo del momento en que su presencia será perfecta y él instaurará su reino de paz plenamente conforme al orden de la creación. En definitiva, Dios necesita este territorio y este pueblo para manifestar cuál es el sentido de la historia y para dar a la humanidad razones para la esperanza.

Pues aunque el Señor es, ciertamente, el Dios de Israel, sin embargo no se reduce a la condición de una divinidad nacional preocupada sólo por el interés de sus protegidos. *Yahvé* es también Elohim: es en primer lugar el Dios de toda la humanidad –y ésta es para P una afirmación fundamental–. Escogió a Israel para manifestar a toda la humanidad, a través de este pueblo, el designio que concibió para ella.

A. MARX

La teología levítica del Cronista

*La reacción del Cronista**

Hablar de la teología levítica del autor del libro de las Crónicas, después de la teología sacerdotal del Pentateuco, es al menos sugerir un movimiento de contestación. Aun cuando el Deuteronomio reserva para la tribu de Leví la exclusividad del sacerdocio, no se preocupa por establecer una jerarquía entre los diferentes clanes de la tribu. Su ideal de fraternidad se extiende igualmente a los levitas* [*véase* p. 267]. Pero en la línea de Ezequiel, el Código sacerdotal del Pentateuco establece una clara distinción entre los sacerdotes y los levitas: entre los levitas, sólo los descendientes de Aarón tienen el privilegio del sacerdocio. El hecho de que los levitas quedaran desclasados durante el destierro explica que no se apresuraran a volver al país. Junto a más de 4.000 sacerdotes sólo se encuentran 74 levitas en la lista de los primeros repatriados conducidos por Zorobabel y Josué. Es verdad que los cantores y los porteros –que fueron en total 128 y 139, respectivamente– no se cuentan todavía entre los levitas (Esd 2,36-42). En el grupo que parte hacia Jerusalén, Esdras observa que

hay laicos y sacerdotes, pero no ve ningún levita; tiene que insistir para reunir a algunos de ellos (Esd 8,15-20).

La liturgia se reanuda en el segundo Templo después de más de un siglo y medio de inactividad, cuando el Cronista empieza a releer la historia narrada en los libros de Samuel y de los Reyes en función del Templo y de su liturgia [*véase* p. 204]. En efecto, su obra debe datar de finales del periodo persa, hacia el año 350. La mención de la descendencia de cada tribu, en los nueve primeros capítulos, pone de relieve a Judá, tribu de la dinastía davídica, la tribu de Leví y la tribu de Benjamín, sobre cuyo territorio está construido el Templo. Este Templo centra de tal manera la atención que una gran parte de la actividad regia se refiere a la liturgia. Así, David y Salomón son exaltados, uno por haber preparado la organización litúrgica y otro por haber construido el Templo en el monte Moria, lugar legendario del sacrificio de Abrahán (2 Cro 3,1).

La tribu de Leví ocupa el centro de todo el conjunto. Con él el Cronista llega al punto central de todas las listas genealógicas. Esto refleja indudablemente la significación que otorga a esta tribu para la comunidad de su época. Probablemente haya que buscar al Cronista en los medios levíticos «autóctonos», que no fueron al destierro y que conciben Israel a partir de la tradición cultual de Jerusalén. El santuario es el Templo de piedra estable y no la Tienda que acompañaba al pueblo durante la estancia en el desierto con Moisés. Así se comprende mejor que, en su obra, haya podido ocultar el Éxodo y desarrollar una teología contraria a la de los escritores sacerdotales. El Cronista retoma, en función de su propio lenguaje y de los desarrollos de su época, la estructura construida por el documento sacerdotal, dejando aparecer las orientaciones preferidas por él.

La organización del Templo

A pesar de la diversidad de las tradiciones, es posible deducir las grandes líneas de la organización del Templo. El título de sumo sacerdote no estaba aún fijado y el que dirigía el Templo podía ser llamado sencillamente «sacerdote», «jefe del Templo de Dios» o «sacerdote jefe». Él tenía la dirección de los asuntos religiosos. Estaba en relación con los jefes políticos y su poder podía ser capital en caso de crisis. En 1 Cro 5,27-41 se ofrece una lista de los sumos sacerdotes, descendientes de Aarón por Eleazar.

Los descendientes de Aarón tienen la exclusividad de las funciones sacerdotales. «Aarón y sus hijos quemaban las ofrendas en el altar del holocausto y en el altar de los perfumes, según todo el servicio de las cosas sacratísimas, y hacían la expiación por todo Israel,

conforme a todo cuanto había mandado Moisés, siervo de Dios» (1 Cro 6,34). Por ello en el relato de la reforma de Ezequías son los sacerdotes los que inmolan los animales del sacrificio, recogen su sangre y la vierten sobre el altar. Hacen el rito de la expiación* por todo Israel (2 Cro 29,20-24). Hacen sonar las trompetas (2 Cro 29,26). A ellos les corresponde quemar el incienso en el altar de los perfumes y el rey Ozías, en el siglo VIII, fue excluido del santuario por el sacerdote Azarías por haberse atrevido a arrogarse esta prerrogativa (2 Cro 26,16-20). Este último incidente es prueba del aumento del poder del sacerdocio. Durante la reforma de Josafat, en el siglo VII, los sacerdotes acompañaban a los levitas para enseñar la religión yahvista en las ciudades judías, «llevando consigo el libro de la Ley del SEÑOR» (2 Cro 17,7-12; véase 2 Cro 15,3).

Los (otros) levitas, no descendientes de Aarón, se dedican por entero al servicio de la Morada, lo cual está de acuerdo con la teología sacerdotal (1 Cro 6,33). En cambio, la importancia dada a los cantores es más nueva (1 Cro 6,16-17). Un texto indica la cifra de 38.000 levitas, que sin lugar a dudas es excesiva, pero precisa sobre todo sus cuatro funciones: «24.000 estaban al frente del servicio del templo del SEÑOR; 6.000 eran escribas y jueces, 4.000 eran porteros y 4.000 alababan al SEÑOR con los instrumentos que David había fabricado para rendir alabanzas» (1 Cro 23,3-5). Los levitas pueden ser también responsables de los tesoros del Templo (1 Cro 26,20). En la misión de la enseñanza de la Ley confiada por el rey Josafat, los levitas son nombrados en primer lugar y son los más numerosos (2 Cro 17,8-9).

La tendencia levítica del Cronista

El Cronista no observa la organización del Templo con una mirada totalmente neutral. Es un levita que escribe para defender las reivindicaciones levíticas. Es indudable que reconoce con objetividad la poca diligencia de los levitas cuando Joás reúne a los sacerdotes y los levitas para la restauración del Templo, después del reinado de Atalía (2 Cro 24,5). Pero está mucho más dispuesto a destacar las deficiencias de los sacerdotes que, con el pueblo, «multiplicaron sus infidelidades, según todas las costumbres abominables de las gentes, y mancharon el templo del SEÑOR, que él se había consagrado en Jerusalén» (2 Cro 36,14). Y no se priva de subrayar que, cuando se reanuda el culto bajo Ezequías, «los levitas estaban más dispuestos que los sacerdotes para santificarse» (2 Cro 29,34).

Aunque en el conjunto de su obra el Cronista presta mucha más atención a los levitas, siente una predilección particular por los cantores y muchos se sienten inclinados a buscarlo entre ellos. Estos

cantores ejercieron su ministerio «ante la morada de la Tienda del Encuentro» y David les confía esta misión en el Templo del Señor (1 Cro 6,16-17). Los tres jefes de los cantores pertenecen a cada uno de los clanes de la tribu de Leví: Hemán, a la de Queat; Asaf, a la de Guersón; y Etán, a la de Merarí (1 Cro 6,18-32). Una vez que el Arca* fue llevada a Jerusalén por David, los cantores se dedicaron a la celebración con el canto de los salmos (1 Cro 15–16). David les da un estatuto permanente. En adelante cumplirán su servicio en el Templo, dando a su liturgia un tono de alegría, de entusiasmo y de acción de gracias, y acompañarán los cantos con la ayuda de diversos instrumentos musicales. Incluso se les concederán las trompetas, habitualmente reservadas a los sacerdotes (1 Cro 15,42, compárese con 1 Cro 16,6). Parece que el Cronista presenta un alegato para la categoría a la que pertenece.

Para el Cronista los cantores no son meros ejecutores del canto religioso y especialistas de la música sagrada. En varias ocasiones los presenta llenos del espíritu profético. «David y los jefes del ejército separaron para el servicio a los hijos de Asaf, Hemán y Yedutún, profetas, que cantaban con cítaras, salterios y címbalos»; Asaf «profetizaba según las órdenes del rey»; Yedutún «profetizaba al son de la cítara para celebrar y alabar al SEÑOR»; Hemán, vidente del rey, «transmitía la palabra de Dios para exaltar su poder» (1 Cro 25,1-6). Atacado por los moabitas y los amonitas, el rey Josafat tiene miedo y se dirige al Señor. Entonces, en medio de la asamblea, el Espíritu del Señor viene sobre Yajaziel, uno de los hijos de Asaf, y pronuncia un oráculo de consuelo (2 Cro 20,10-19). En cierto sentido los cantores participan del espíritu profético de su fundador, David, a quien se atribuyó el libro de los Salmos. El Cronista exalta a los levitas-cantores reconociendo en ellos a los herederos de los profetas.

No obstante, con este alegato en favor de los levitas en general y de los cantores en particular no queda dicha la última palabra. Algunas adiciones localizables en el texto indican que la obra fue revisada por un redactor pro-sacerdotal. A él se debe particularmente el sistema de las 24 clases de sacerdotes y de levitas (1 Cro 23–27). Su finalidad es fundamentar la legitimidad y los derechos del sacerdocio.

Los asmoneos, los saduceos y los esenios

Dos acontecimientos decisivos delimitan el periodo asmoneo*: la rebelión macabea (167-164) y la toma de Jerusalén por Pompeyo (63). En nombre de la Torá, el sacerdote Matatías había hecho sonar

la señal de la resistencia a la helenización forzada de Palestina. Uniendo la habilidad diplomática a la fuerza de las armas, sus tres hijos –Judas Macabeo (166-160), Jonatán (160-143) y Simón (143-134)– acumularon los éxitos, desde la purificación y la dedicación del Templo (1 M 4) hasta la toma de la Ciudadela de Jerusalén (1 M 13,49-53). Simón dejaba a su muerte un territorio reducido, que apenas superaba los límites de Judea, pero independiente.

A partir de Simón y de sus hijos se puede hablar verdaderamente de dinastía asmonea [*véase* p. 388]. Sus dos soberanos más ambiciosos y belicosos, Juan Hircano I (134-104) y Alejandro Janeo (103-76), libraron verdaderas guerras de conquista, aprovechando el debilitamiento del poder seléucida. Al morir Alejandro legó a su viuda, Alejandra (76-67), un vasto imperio que englobaba Galilea, Samaría, Judea, Idumea, el litoral desde el monte Carmelo hasta Rafia y, en Transjordania, una banda de tierra que se extendía desde el lago Hulé hasta el sur del mar Muerto. Los asmoneos acuñaban moneda, lo cual es un signo de su independencia. Por fin revivían la ideología y la realidad del gran imperio de David y Salomón. Pero las querellas entre los dos hijos de Alejandra, Hircano II y Aristóbulo II, beneficiaron a los romanos, que se apoderaron de Jerusalén en el año 63. Así terminó una época gloriosa, en la que tampoco faltaron problemas.

Los asmoneos, sumos sacerdotes y reyes

A lo largo de estos cien años, el sacerdocio atravesó grandes crisis y experimentó profundas convulsiones. Tras ser depuesto Onías III (175), último representante legítimo de la línea sadoquita, el cargo de sumo sacerdote pasó a los usurpadores, adeptos fervientes de la helenización de Palestina. Jasón era hermano de Onías (2 M 4,7); Menelao pertenecía a la clase sacerdotal de Bilgá, la decimoquinta de las veinticuatro (1 Cro 24,14). La oposición fue en parte apaciguada cuando Alcimo, ciertamente impío pero de la descendencia de Aarón, le sucedió, de 163 a 159.

Que la función de sumo sacerdote quedara vacante durante siete años, de 159 a 152, dice mucho sobre la pérdida de su prestigio. Fue entonces cuando Jonatán, aprovechando las disputas internas del poder seléucida, consiguió que lo nombraran «sumo sacerdote de la nación» (1 M 10,17-21). Algún tiempo después es instituido «estratega y meridarca [gobernador]» (1 M 10,65). Su sucesor Simón es llamado «sumo sacerdote, estratega y hegumeno [jefe] de los judíos» (1 M 13,42). Aristóbulo (104-103) es probablemente el primero que

toma el título de rey. La presencia de una dinastía de reyes-sacerdotes a la cabeza del Estado judío es un fenómeno original que provocó un cierto número de reacciones.

Los movimientos contestatarios

Los acontecimientos que condujeron a la rebelión macabea plantearon con agudeza la cuestión de la legitimidad del sacerdocio. Mientras que Onías IV, sucesor legítimo de Onías III, iba a fundar un templo en Leontópolis para la diáspora judía de Egipto, los elementos más fervientes, los asideos (o jasideos, de *ḥassidim*), manifestaban su oposición. La compra por un soberano extranjero del cargo de sumo sacerdote implicaba una sujeción inaceptable al poder político. Además, la política de helenización de Jasón y Menelao no se compaginaba con una fidelidad real a la Torá. El prestigio del sacerdocio estaba lesionado.

Las condiciones mismas del acceso de Jonatán al sumo sacerdocio provocaron reacciones y algunos sitúan en ese momento la fundación de la comunidad de Qumrán*. Si Juan Hircano rompió con los fariseos* al final de su reinado es porque uno de ellos le indicó que por ser hijo de una prisionera –su madre había estado arrestada durante cierto tiempo– no era apto para el sacerdocio. Alejandro Janeo tuvo que enfrentarse a un disturbio el día de la fiesta de las Tiendas: «Lo insultaron, diciendo de él que era un hijo de cautivos e indigno de la dignidad que ostentaba y de efectuar sacrificios. Entonces Alejandro, furioso por esto, mató a unos seis mil de ellos y levantó una valla de madera alrededor del altar y el Templo hasta alcanzar la cornisa, espacio dentro del cual les estaba permitido entrar únicamente a los sacerdotes» (*Antigüedades judías* XIII, 372-373). Las razones de esta falta de popularidad no eran religiosas. Podían ser tanto económicas como sociales.

La crítica esencial se dirigía a la acumulación del poder real y el poder sacerdotal. Los grupos más religiosos pensaban que esta innovación era inaceptable. Los asmoneos, que no eran descendientes de David, no tenían ningún derecho, según los fariseos, a la realeza. No hay que conferir, decían, la unción real a sacerdotes convertidos en reyes. Los esenios* estaban de acuerdo y exigían la separación de los dos poderes.

Los saduceos

La última síntesis escrita en francés sobre los saduceos se titula: *Qui sont les Sadducéens? Tentative pour cerner leur mystère* [¿Quiénes son los saduceos? Un intento de desvelar su misterio] (J. Le Moyne). En efecto, sólo se ha conservado una minúscula parte de sus escritos.

Además, las mejores informaciones proceden de los fariseos o de los cristianos, que fueron sus adversarios y, por consiguiente, carecen de imparcialidad. Los rasgos que los caracterizan indican a lo sumo tendencias, cuya generalización es peligrosa.

La etimología de la palabra «saduceo» (*ṣadduq*) sigue siendo objeto de debate. La más plausible los vincularía a Sadoc, el antepasado del sacerdocio de Jerusalén, en tiempos de David (véase 2 S 15,24-29). Su origen es también oscuro. La crisis macabea había favorecido la eclosión de tendencias diversificadas en el seno del medio religioso de los asideos. El historiador Flavio Josefo habla de las tres «sectas» de los judíos –fariseos, saduceos y esenios– en las páginas dedicadas al reinado de Jonatán (*Antigüedades judías* XIII, 5-9). Es probable que el movimiento saduceo provenga de una secesión. Es difícil precisar más.

La expresión «aristocracia sacerdotal» se aplica muy bien a los saduceos, la mayoría de los cuales pertenecían a las grandes familias sacerdotales y a las capas más altas de la nobleza laica. Tenían una elevada idea del sacerdocio y querían conservar el brillo de su función en el seno de la sociedad judía. Está claro que no todos los saduceos eran sacerdotes y que no todos los sacerdotes eran saduceos. Menos cercanos al pueblo que los fariseos, defendían de buen grado las posiciones más favorables a las clases acomodadas. Muy atados al pasado, se distinguían también de los fariseos por su conservadurismo radical. Las críticas de sus adversarios no deben ocultar la sinceridad de su compromiso religioso.

Los saduceos, que se atenían rigurosamente a la letra de la Ley escrita, adoptaban una lectura de la Escritura que hoy calificaríamos como «fundamentalista». Rechazaban las tradiciones fariseas y no pensaban que una Ley oral se pudiera remontar a Moisés, independientemente de la Escritura. Aunque pensaban que la Torá, el Pentateuco, es el único texto con autoridad, no desconocían los otros escritos bíblicos, pero los consideraban menos importantes. En los Hechos de los Apóstoles, cuando se trata del proceso de Pablo, se mencionan dos de sus principales posiciones doctrinales: «Porque los saduceos dicen que no hay resurrección, ni ángel, ni espíritu; mientras que los fariseos profesan todo eso» (Hch 23,8). De la observación de Flavio Josefo sobre la negación de la Providencia por los saduceos se puede deducir la doble preocupación de salvaguardar el libre arbitrio humano y de librar a la voluntad divina de toda responsabilidad en el origen del mal.

Defensores en un primer momento del linaje sadoquita de Onías, los saduceos no aceptaron al principio el sacerdocio de los asmoneos. Pero su oposición no fue ni general ni muy duradera.

Además de que siempre estuvieron más a gusto en los círculos de poder, no eran adversarios irreducibles de la acumulación del sacerdocio y la realeza. Flavio Josefo narra que Juan Hircano I y Alejandro Janeo eran saduceos. En ellos se apoyó Juan Hircano después de romper con los fariseos y ellos conservaron una influencia preponderante hasta el final del reinado de Alejandro Janeo. Este último, antes de morir, aconsejó a su mujer Alejandra que se reconciliara con los fariseos. Hasta la destrucción del Templo el año 70 d.C. se mantuvieron los estrechos lazos entre los saduceos y las grandes familias sacerdotales.

*Los esenios en Qumrán**

Las informaciones relativamente concisas proporcionadas por Flavio Josefo y Filón de Alejandría sobre los esenios se vieron considerablemente enriquecidas por el descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto. La comunidad de Qumrán estuvo ligada a los esenios, aunque el movimiento era más amplio y pudo tener otras ramas.

Los orígenes del movimiento esenio –que es probablemente una rama de la corriente asidea– son todavía poco conocidos. Los comienzos de la comunidad de Qumrán podrían remontarse al momento en que Jonatán accedió al sumo sacerdocio, en 152 [*véase* p. 392]. Su creación se debió a una personalidad excepcional llamada el «Maestro de Justicia». A veces se le identifica con un sumo sacerdote, que habría sido depuesto en beneficio de Jonatán. Pero hasta hoy no se ha impuesto ninguna identificación.

Separada del Templo de Jerusalén y de su culto, considerado ilegítimo, la comunidad de Qumrán se define como una Comunidad-Templo. Piensa que «la ofrenda de los labios» es superior a los sacrificios cruentos, cuya eficacia expiatoria es cuestionada. Aunque no todos los miembros son sacerdotes, esta comunidad es sacerdotal, porque los sacerdotes tienen en ella la primacía y el ideal es vivir cada día la exigencia de la pureza sacerdotal, como en el Templo. Como reacción contra la dinastía de los reyes-sacerdotes asmoneos, las gentes de Qumrán defienden la separación de poderes y su esperanza se orienta –al menos es legítimo pensarlo– hacia la venida de un Mesías sacerdotal y de un Mesías davídico.

La *Regla de la comunidad* establece la primacía de los sacerdotes y anuncia la venida de un Mesías-sacerdote junto al Mesías de Israel.

Sólo los hijos de Aarón tendrán autoridad en materia de juicio y de bienes, y su palabra determinará la suerte de toda disposición de los hombres de la comunidad y de los bienes de los hombres de santidad

REFERENCIA

LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO

El descubrimiento de los primeros manuscritos del mar Muerto tuvo lugar en 1947. Los aproximadamente 800 rollos disponibles fueron encontrados en once cuevas cercanas a la instalación comunitaria de Qumrán. Las cuevas 1, 4 y 11 contenían los lotes más abundantes. La mayoría de las piezas halladas son muy fragmentarias. Los doce rollos más completos provienen de las cuevas 1 y 4. La publicación de los documentos ha exigido, en la mayoría de los casos, un largo y penoso trabajo de reconstrucción. El año en que se celebraba el quincuagésimo aniversario del descubrimiento de los manuscritos, un especialista estimaba que entre el 85 y el 90 por ciento de los documentos habían sido publicados. La redacción de estos escritos se sitúa entre finales del siglo III o principios del siglo II y el año 68 d.C., fecha de la destrucción del monasterio por los romanos. Los textos se agrupan fácilmente en tres categorías.

Los escritos bíblicos

Entre los libros bíblicos hallados en Qumrán figuran todos los libros de la Biblia hebrea canónica excepto el de *Ester*. Se encuentran también fragmentos hebreos del libro de *Tobías* y del *Sirácida* (o *Eclesiástico*) y la *Carta de Jeremías*. De algunos libros –más utilizados– se hallaron varios ejemplares, como el libro de *Isaías*, el de los *Salmos*, el *Deuteronomio*, el *Levítico*. Todos los manuscritos bíblicos son fragmentos de rollos; sólo un rollo de Isaías (sigla: 1QIsa[a]) está completo (Is 1–66). De esta manera los especialistas disponen de los testimonios más antiguos del texto hebreo y pueden hacer comparaciones fructuosas con las otras tradiciones textuales. Los manuscritos de Qumrán, diez siglos más antiguos que los manuscritos conocidos antes de 1947, permiten seguir mejor la historia del texto hebreo [*véase* p. 519].

Los apócrifos* del Antiguo Testamento

El judaísmo de los dos siglos anteriores a la era cristiana produjo importantes obras que no fueron incluidas en el canon de las Escrituras. Originarias de las diferentes corrientes del judaísmo, arrojan una luz preciosa sobre los medios religiosos de la época y sobre sus creencias. Con frecuencia el texto original se ha perdido, pero los círculos judíos y cristianos han conservado diferentes versiones. Entre los más importantes se pueden citar: el libro de *Henoc*, apocalipsis judío del siglo II a.C.; el libro de los *Jubileos*, obra sacerdotal compuesta en hebreo a mediados del siglo II a.C.; la *Oración de Nabonida*, relacionada con el libro de Daniel; el *Testamento de Leví* y el *Testamento de Neftalí*. La presencia de textos de inspiración sacerdotal en

que marchan en perfección [...]. Serán gobernados por las ordenanzas primeras en las que los hombres de la comunidad comenzaron a ser instruidos, hasta que venga el profeta y los mesías de Aarón e Israel (1QS IX,7-11; trad. de F. García Martínez).

La *Regla de la comunidad* y el *Florilegio* están de acuerdo en la reinterpretación audaz de los sacrificios propia de la comunidad.

Para expiar [...] sin la carne de los holocaustos y sin las grasas del sacrificio, [porque] la ofrenda de los labios según el precepto será como el olor agradable de justicia, y la perfección de la conducta será como la ofrenda voluntaria aceptable (1QS IX,4-5; trad. de F. García Martínez).

la comunidad esenia no tiene nada de extraño.

La literatura esenia y qumránica

Los textos propios de la «secta» son numerosos y diversos. Varios documentos importantes contienen informaciones preciosas sobre la vida de la comunidad, su organización, su disciplina, su esperanza: el *Documento de Damasco*, la *Regla de la comunidad*, la *Regla de la congregación*. La piedad qumránica se manifiesta en el *Rollo de los himnos* y de otra manera en la *Colección de bendiciones*. Llena de reminiscencias bíblicas, la *Regla de la guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas* describe la guerra de los últimos tiempos. El comentario bíblico es una obra capital de la comunidad; el *Pesher de Habacuc* proporciona un buen ejemplo de interpretación actualizadora del libro de un profeta. El *Génesis Apócrifo* es una paráfrasis de los relatos del libro del Génesis sobre Abrahán. También se muestra la veneración por la Escritura en los *Florilegios* y los *Testimonios*. La *Leyenda hebrea de Melquisedec* está dedicada a una figura que ocupará un lugar cada vez más importante en la tradición judía. Como legislación para todo Israel, el *Rollo del Templo* formula algunas de las ideas fundamentales de la «secta» sobre el culto y sobre la conducta humana. [Los textos de Qumrán se encuentran a disposición del lector en la edición de Florentino García Martínez, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992].

Los descubrimientos de Qumrán causaron sensación en su tiempo. El conocimiento del medio judío del Nuevo Testamento se amplió y profundizó. A veces se ha exagerado la influencia del esenismo en los orígenes cristianos, hasta convertir a Jesús en una «copia» del Maestro de Justicia, fundador de la secta. Cincuenta años después del hallazgo, estos descubrimientos siguen suscitando debates y polémicas. En un fragmento griego se ha leído erróneamente un pasaje del evangelio según Marcos a costa de una reconstrucción demasiado ingeniosa para ser justa. Varios estudios han creído que algunos manuscritos ofrecían argumentos para datar los evangelios a mediados del siglo I. Ha habido polémicas sin mucho interés centradas en los retrasos supuestamente intencionales en la publicación de ciertos manuscritos, sospechosos de atentar contra la fe cristiana. Los especialistas, por su parte, siguen trabajando con calma. No hay nada que ocultar y nada que pueda poner el cristianismo en tela de juicio.

Y ordenó construir para él un templo de hombre, para ofrecerle en él, ante él, obras de la ley (4QFlorilegio [4Q174] I,6-7; trad. de F. García Martínez).

Al fijar el orden jerárquico en las reuniones y en las comidas de la época mesiánica, la *Regla de la congregación* atribuye la preeminencia al «Sacerdote».

Ésta es la asamblea de los hombres famosos, [los convocados a] la reunión del consejo de la comunidad, cuando engendre [Dios] al Mesías con ellos. Entrará [el sacerdote] jefe de toda la congregación de Israel y todos [sus hermanos, los hijos] de Aarón, los sacerdotes [convocados] a la asamblea, los hombres famosos, y se sentarán an[te él, cada uno] de acuerdo con su dignidad. Después entra[rá el Me]sías de Israel

y se sentarán ante él los jefes [de los clanes de Israel, cada] uno de acuerdo con su dignidad, de acuerdo con sus [posiciones] en sus campamentos y en sus marchas. Y todos los jefes de los cla[nes de la congre]gación con los sa[bios] y los instruidos se sentarán ante ellos, cada uno de acuerdo con su dignidad (1Q28a [1QSa] II,11-17; trad. de F. García Martínez).

J. AU.

El Templo de Herodes

Lugar de poder sacerdotal, el Templo es sobre todo el centro del pueblo judío, porque Dios prometió que en él estaría presente para su pueblo [*véase* p. 413]. Este Templo fue incendiado y destruido en el año 70 d.C. por las tropas romanas de Tito, pero los textos del Talmud y las descripciones de Flavio Josefo no permiten hacerse una idea bastante precisa del estado del Templo al comienzo de la era cristiana.

Poco después del retorno del destierro, Zorobabel, el gobernador, y Josué, el sumo sacerdote, secundados por los profetas Ageo y Zacarías, habían hecho reconstruir el Templo entre los años 520 y 515. Sin embargo, el monumento no tenía nada de glorioso y eran muchos los judíos que sentían la nostalgia de los fastos de antaño, anteriores al año 587, cuando el Templo de Salomón se erguía majestuoso. Ansioso de gloria y deseoso de satisfacer a una opinión judía que no le era favorable, el rey Herodes el Grande emprendió, el año 20 a.C., enormes trabajos que dieron al Templo una belleza no igualada hasta entonces.

Herodes empezó construyendo una vasta explanada de 14,4 hectáreas sostenida sobre una serie de bóvedas apoyadas en el muro, que en la parte meridional, donde la roca estaba más baja, tenía una altura de 50 m. La explanada formaba un recinto de 470 metros de largo en el muro oriental, 485 en el muro occidental, 315 en el muro septentrional y 280 en el muro meridional. En los cuatro lados estaba bordeada por galerías cubiertas: el Pórtico real, al sur, tenía doble anchura que los otros. Desde el valle del Cedrón, que entonces tenía doce metros más de profundidad, los peregrinos, que acudían de todas las partes del mundo romano, debían sentirse sobrecogidos. Con estas dimensiones gigantescas se aliaba a la perfección la talla de las piedras y la disposición de los bloques, todavía hoy visible en el muro occidental o «muro de las Lamentaciones».

En el lado meridional una escalera monumental conducía a la Puerta Doble y a la Puerta Triple (o puerta de Hulda). Desde ellas se accedía a la explanada interior a través de túneles y escaleras subterráneas. Pero había otros accesos desde el lado occidental, como las impresionantes bóvedas que soportaban el viaducto que unía el

Templo con la ciudad alta (arco de Wilson) y otra escalera que salvaba el valle y conducía al Pórtico real (arco de Robinson). Finalmente en el muro oriental se abría la Puerta Hermosa, cegada en tiempos de las cruzadas.

La explanada interior estaba dividida en varios atrios o patios. Una primera zona, llamada «Atrio de los Gentiles» (de los paganos) estaba abierta a todos, judíos y paganos. En ella se podía ver a toda una muchedumbre de sacerdotes y levitas, comerciantes, cambistas, tenderos, peregrinos y guardias, sin olvidar los animales para los sacrificios; todos estaban bajo la atenta vigilancia de la guarnición romana de la fortaleza Antonia, cuyas altas torres dominaban el Templo. Un muro de dos metros de altura separaba esta primera zona de un segundo atrio; en él había inscripciones en griego que prohibían el acceso a toda persona no judía, bajo pena de muerte.

Este segundo atrio comprendía un primer espacio cuadrado de 60 metros por cada lado, el Atrio de las Mujeres, que era iluminado para celebrar con fasto la fiesta de *Sukkot* o fiesta de las Tiendas. En los cuatro ángulos de este atrio, varios edificios albergaban el Sanedrín*, los depósitos de ofrendas sagradas y la casa de purificación donde los que habían contraído la lepra acudían para que un sacerdote comprobara que habían quedado libres de la enfermedad. Una arcada separaba este recinto del Atrio de Israel, al que sólo podían acceder los varones por una escalera de quince peldaños en forma de semicírculo que conducía a la Puerta de Nicanor. Estos quince peldaños correspondían a los quince Salmos de las subidas (Sal 120-134) y en ellos se colocaban los levitas cantores y músicos.

A través de esta serie de atrios y escaleras se llegaba progresivamente al Lugar más santo de todos, el espacio central del santuario, en el que también había una jerarquización muy estricta: en el Atrio de Israel (de 60 metros de longitud por 5 de anchura), al que se accedía por la Puerta de Nicanor, sólo podían entrar los varones judíos en estado de pureza. Un pequeño parapeto de piedra delimitaba alrededor del gran altar de los sacrificios y del santuario propiamente dicho un nuevo atrio interior, el Atrio de los Sacerdotes, reservado exclusivamente a los sacerdotes en estado de pureza ritual para oficiar.

A la derecha del gran altar, había tablas y argollas preparadas para los animales de los sacrificios; a la izquierda, un enorme cuenco (el «Mar de bronce»), sostenido por doce toros de bronce, contenía el agua para la purificación de los sacerdotes después de la ofrenda de los sacrificios.

Después se hallaba el santuario, formado por tres partes situadas en fila: el vestíbulo (*'ulam*), el Santo (*hekal*) y el Santo de los santos (*debir*). Sólo las dos primeras partes eran visibles. A la entrada del

Santo, una viña de oro cubría la puerta, y el candelabro de los siete brazos (la *menorah*) la iluminaba perpetuamente. Los únicos muebles eran un altar de oro para la ofrenda del incienso, por la mañana y por la tarde, y la mesa donde se colocaban los «panes de la proposición» ofrecidos a Dios. El lugar más sagrado, el Santo de los santos, estaba completamente vacío y sin luz: lugar oscuro de la presencia divina.

Esta estructura compleja del Templo de Herodes que, subida tras subida, culmina en el espacio sagrado del Santo de los santos, refleja la estricta jerarquización de la sociedad judía del siglo I en la que, por zonas concéntricas, todo se organiza alrededor de un clero en cuyo seno el sumo sacerdote es el único mediador para todo Israel. ¿No es todo un símbolo que sólo él tenga acceso al Santo de los santos, y únicamente una vez al año, en la fiesta del *Yom Kippur* (el día del Perdón o de la Expiación)?

En el muro meridional, el Pórtico real ensalza con su suntuosidad el poder exclusivamente laico de Herodes y de su dinastía, mientras que el poder romano se afirma en la fortaleza Antonia que ocupa el ángulo noroeste de la explanada.

Para percibir algo del esplendor de un Templo del que hoy no quedan más que unas hiladas de piedras, hay que leer la descripción en la que el historiador judío Flavio Josefo presenta este Templo con su revestimiento de mármol blanco y sus planchas de oro, deslumbrantes al salir el sol. Hay que imaginarse la muchedumbre de las grandes fiestas de peregrinación en Pascua, en Pentecostés y en la fiesta de las Tiendas, con las ovejas, cabras y palomas como ofrendas. Hay que aspirar los penetrantes olores del incienso y la grasa de los innumerables holocaustos que una multitud de sacerdotes hace subir al cielo, por la mañana y por la tarde. Hay que escuchar, finalmente, por encima de la algarabía de la muchedumbre, el sonido de las trompetas mezclado con los cantos de los salmos de esta «casa de oración».

P. A.

La Torá y los escribas

El estudio de las tradiciones sacerdotales postexílicas no debería limitarse al culto del Templo. En efecto, la enseñanza de la Ley de Dios forma también parte de las funciones sacerdotales, como reconoce la bendición de Moisés a Leví y sus descendientes (Dt 33,9-10). Ahora bien, desde el siglo II a.C. esta enseñanza de la Ley comenzó a desarrollarse entre los escribas laicos; es el nacimiento del movimiento fariseo, que tiene lugar cuando se levantan las protestas contra los sumos sacerdotes asmoneos ilegítimos [*véase* p. 421].

Los sacerdotes escribas y la Torá

El destierro en Babilonia, seguido del regreso a Judea, resultó extraordinariamente fecundo; a través de la prueba se dio un nuevo impulso que permitió al pueblo judío emprender un nuevo camino sobre bases renovadas. Ciertamente no se quiso cortar con el pasado y las energías de los pequeños grupos de deportados, que regresan a Jerusalén a partir de 538, se concentraron en la reconstrucción del Templo y la restauración del culto. De esta manera el papel de los sacerdotes se vio reforzado.

Los desterrados, privados de Templo, conservaron las Escrituras, fuentes de su fe, que se iban a convertir en elementos cada vez más centrales en la vida del pueblo judío. Y en el centro de las Escrituras, la *Torá*, nuestro Pentateuco. La traducción de esta palabra por «ley» (a partir del griego *nomos*) produce un empobrecimiento de sentido; en realidad, la Torá es una enseñanza, una norma de vida. Para Israel, es revelación de Dios, Palabra de Dios. Es, por consiguiente, el centro y la fuente del judaísmo.

Después del regreso del destierro, el poder persa confía la administración del pueblo judío a los sacerdotes; en efecto, el sacerdocio se mantuvo como la única institución judía después de la desaparición de la monarquía. Esto explica también que el rito de la unción

BIBLIA

EL SALMO DE LA LEY (SALMO 119)

La Torá es ampliamente cantada en el *Salmo 119*, el más largo de todos con 176 versículos. En efecto, su autor lo compuso en 22 estrofas de 8 versículos, cada una de las cuales comienza por una de las 22 letras del alefato hebreo; es uno de los «salmos alfabéticos». En cada versículo aparece uno de los ocho sinónimos que designan la Torá: «ley, testimonio, preceptos, voluntades, mandamientos, juicios, palabra, promesa». A través de su forma repetitiva, esta meditación de la Ley divina es causa de la alegría del escriba y de todos los fieles.

1 *Dichosos los que caminan rectamente,*
los que proceden en la ley del SEÑOR.
2 *Dichosos los que guardan sus preceptos,*
los que lo buscan de todo corazón;
3 *los que, sin cometer iniquidad,*
andan por sus caminos.
4 *Tú promulgaste tus ordenanzas,*
para que sean guardadas cabalmente.
5 *¡Ojalá mis caminos estén firmes*
para poder guardar tus preceptos!
6 *No me veré entonces defraudado*
al mirar todos tus mandamientos.
7 *Te daré gracias con toda sinceridad*
cuando aprenda tus justas normas.
8 *Quiero observar tus preceptos,*
no me abandones del todo.
9 *¿Cómo purificará el joven su conducta?*
Observando tu palabra.
10 *Te busco de todo corazón,*
no me desvíes de tus mandatos.
11 *En el corazón guardo tu promesa,*
para no pecar contra ti.
12 *¡Bendito seas, SEÑOR,*
enséñame tus preceptos!
13 *Con mis labios he contado*
lo que dispone tu boca.
14 *Me recreo cumpliendo tus dictámenes*
más que en toda riqueza.
15 *Tus ordenanzas quiero meditar*
y fijarme en tu forma de actuar.
16 *Me deleito en tus preceptos,*
no olvido tu palabra.

real, que ya no tenía cabida, se transfiriera a la consagración del sumo sacerdote, en adelante llamado «sacerdote mesías» (por ejemplo, Lv 4,3.5). Dos siglos más tarde, cuando Alejandro Magno se acerca a Jerusalén –según el relato del historiador judío Flavio Josefo– una procesión solemne sale a su encuentro, con el sumo sacerdote a la cabeza (*Antigüedades judías* XI,326-332). Es indudable que el relato contiene elementos legendarios, pero el papel que atribuye al sumo sacerdote es totalmente plausible, pues había pasado a ser el jefe de la nación judía.

Tradicionalmente los sacerdotes eran los guardianes de la Torá [*véase* pp. 356-359]. En el santuario de Jerusalén sus funciones no se limitaban a los actos de culto (sacrificios y ofrendas), sino que comprendían también la enseñanza de las normas religiosas, que es un dato prioritario en esta mención de los descendientes de Leví: «Guardan tu palabra y tu alianza observan. Ellos enseñan tus normas a Jacob y tu Ley a Israel; ofrecen incienso en tu presencia, y perfecto sacrificio en tu altar» (Dt 33,9-10). La organización social y política del pueblo judío, dominada por la institución sacerdotal, fue al principio de tipo teocrático, marcada por un fuerte sistema jerárquico.

El libro de Nehemías narra una lectura pública solemne de la Ley, hacia el año 400; la tradición rabínica la puso de relieve, porque vio en ella su propio origen. La lectura fue hecha por el sacerdote escriba Esdras: «Todo el pueblo se congregó como un solo hombre en la plaza que está delante de la puerta del Agua. Dijeron al escriba Esdras que trajera el libro de la Ley de Moisés que el SEÑOR había prescrito a Israel. Trajo el sacerdote Esdras la Ley ante la asamblea, integrada por hombres, mujeres y todos los que tenían uso de razón. Era el día uno del mes séptimo» (Ne 8,1-2; *véase* el texto citado en p. 357).

Hay un elemento nuevo que dará una influencia cada vez mayor a los escribas laicos, a saber, el doble título de Esdras, a la vez sacerdote y escriba: pero la tradición rabínica lo considerará sobre todo como escriba. Esta lectura solemne de la Torá se hace fuera del Templo. La lectura hecha por Esdras se dirige a todo el pueblo: «la asamblea, integrada por hombres, mujeres y todos los que tenían uso de razón», nadie queda excluido. Y los levitas explican la lectura para que todos comprendan. Los escribas laicos se hacen con las riendas de una corriente poderosa que se manifiesta en esos momentos para confiar a todo el pueblo la revelación dada a Moisés en el Sinaí. Bajo los soberanos asmoneos (142-4 a.C.) los fariseos tomarán el relevo de este movimiento que algunos autores califican hoy como «democrático», frente al sistema sacerdotal, que era teocrático.

De la Gran Asamblea al Sanedrín

La historia de esta institución, que recibirá el nombre de Sanedrín (del griego *synedrion*, «asamblea reunida») en tiempos de Herodes el Grande, puede ayudarnos a seguir la evolución de este movimiento. Lamentablemente los problemas históricos son numerosos y la búsqueda en este ámbito tiene que recurrir con frecuencia a hipótesis. Esto se verifica desde los orígenes, a propósito de la «Gran Asamblea» de la que se trata al comienzo del tratado de la *Misná* llamado *Pirqé Abot* (o *Máximas de los padres* 1,1): «Moisés recibió la Torá del Sinaí y la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, los profetas la transmitieron a los hombres de la Gran Asamblea. Éstos decían tres cosas: "Sed cautos en el juicio, haced muchos discípulos, poned una valla en torno a la Torá"».

Se puede al menos considerar verosímil que en tiempos de Esdras se constituyó un cuerpo de escribas, presidido por el sumo sacerdote, para decidir en materia de interpretación de la Torá. Este consejo estaba compuesto de sacerdotes y de laicos. *Pirqé Abot* (1,2) fija el término *ad quem* de esta creación en tiempos de Simón el Justo, que «fue uno de los pertenecientes al resto de la Gran Asamblea». Debe tratarse, no del sumo sacerdote Simón I, que vivió hacia el año 300, sino del sumo sacerdote Simón II (220-195), cuyo elogio se encuentra en el Sirácida: «Simón, el sumo sacerdote, hijo de Onías, en su vida reparó el templo, y en sus días fortificó el santuario. [...] ¡Qué glorioso era cuando, rodeado de su pueblo, salía de la casa del velo! Como el lucero del alba en medio de las nubes, como la luna en su plenilunio, como el sol que brilla sobre el templo del Altísimo, como el arco iris que ilumina las nubes de gloria» (Si 50,1-7).

En esta época se oye hablar por primera vez de *gerousia*, término griego que se puede traducir como «Asamblea de Ancianos». Josefo menciona este término al describir el procedimiento del Sanedrín rabínico legitimado por un texto de la Torá: «Si el caso a juzgar te resulta demasiado difícil, casos de sangre, de pleitos, de lesiones, casos de litigio en tus ciudades, te levantarás y subirás al lugar que elija el SEÑOR tu Dios, y acudirás a los sacerdotes levitas y al juez que entonces esté en funciones. Ellos harán una investigación y te indicarán el fallo de la causa» (Dt 17,8-9). Y el historiador comenta: «Si los jueces no alcanzan a pronunciarse sobre los asuntos asignados a ellos (hechos de esta naturaleza se presentan con suma frecuencia a los hombres), el caso lo remitirán íntegro a la Ciudad Santa, donde reunidos el Sumo Sacerdote, el profeta y el Consejo de Ancianos [*gerousia*] pronunciarán su veredicto» (*Antigüedades judías* IV,218).

El Sanedrín de los fariseos es descrito en las fuentes rabínicas redactadas sólo después del año 70, cuando el Templo fue destruido. Es legítimo preguntarse si el ideal de la asamblea que constituyeron entonces en Yabné, en la llanura costera de Judea, no se proyecta en parte sobre el periodo precedente, tanto más que las fuentes griegas (Nuevo Testamento y Flavio Josefo) hablan de uno o varios sanedrines diferentes en numerosos relatos. Pero, por otro lado, hay que tener en cuenta la voluntad incontestable de los fariseos de informar con la máxima exactitud sobre lo que pasaba en tiempos del Templo y continuar, en una fidelidad adaptada a las nuevas condiciones, una tradición cuyas raíces se remontaban varios siglos atrás.

Un tratado entero de la *Misná* está consagrado al Sanedrín; he aquí cómo se describe el funcionamiento de esta institución, llamada «casa del juicio» (*bet-din*), a propósito de un caso de desacuerdo entre los ancianos de una localidad sobre la práctica de la Torá:

«Si el caso a juzgar te resulta demasiado difícil...» (Dt 17,8).

Allí [en el Templo de Jerusalén] había tres bet-din *[tribunales]: uno estaba establecido a la entrada del monte del Templo, otro a la entrada del atrio y otro en la sala de las piedras cuadradas. Iban primero al* bet-din *[tribunal] que estaba establecido a la entrada del monte del Templo, y [el anciano] decía: «Así lo he expuesto y así lo han expuesto mis compañeros, así lo he enseñado y así lo han enseñado mis compañeros». Si ellos han oído [alguna tradición], se la ponen de manifiesto. En caso contrario, se dirigían al tribunal que tenía su sede a la entrada del atrio, y [el anciano] decía: «Así lo he expuesto y así lo han expuesto mis compañeros, así lo he enseñado y así lo han enseñado mis compañeros». Si han oído [alguna tradición], se la ponen de manifiesto; en caso contrario, tanto unos como otros iban al* bet-dîn *[tribunal] supremo que tenía su sede en la sala de las piedras cuadradas, del que sale la Torá para todo Israel, como está escrito: «de aquel lugar que escogerá el Señor» (Dt 17,10). Si alguno volvía a su ciudad y continuaba enseñando como lo había enseñado antes, no era culpable. Pero si enseñaba a comportarse así, era culpable* (*Misná*, *Sanhedrín* XI,2; trad. de Carlos del Valle).

Para exponer el caso, los ancianos suben a Jerusalén, donde estaban establecidos tres *bet-din*, situados los tres en el monte del Templo, y cuya importancia era proporcional a su proximidad al Santo de los santos. El primer recurso para resolver el caso es interrogar a la tradición, la práctica vivida en el pueblo. Si esto no da resultado, se presenta el asunto ante la última instancia, la de la «sala de las piedras cuadradas», que lo resolvía por votación. La decisión

tenía fuerza de Torá, es decir, de Palabra de Dios. De allí, precisa la *Misná*, «sale la Torá para todo Israel».

La teología farisea

El Sanedrín, que continúa después del año 70 en la academia o asamblea de Yabné, tiene un papel creador. Es importante notar que, en la teología farisea, la noción de Torá engloba y supera el simple relato. En efecto, la Torá recibida por Moisés en el Sinaí no es sólo el Pentateuco, llamado «Torá escrita», sino también todos sus comentarios orales: «incluso todo lo que un discípulo confirmado enseñe un día ante su maestro, todo esto se le dijo ya a Moisés en el Sinaí» (*Talmud de Jerusalén*, *Meguilá* IV,1,74d). En otro lugar se precisa que Dios «mostró a Moisés todas las explicitaciones de la Torá y todas las explicitaciones de los escribas y todo lo que los escribas se vean llevados a innovar en el porvenir» (*Talmud de Babilonia* = *TB*, *Meguilá* 19b). Esta Torá no escrita, vivida en el pueblo, actualizada en el estudio, la práctica y la oración, es la «Torá oral». El texto de *Pirqé Abot* muestra por sí solo que la Torá transmitida es más que el Libro, porque está ilustrada por sentencias que no proceden de la Biblia.

Naturalmente, esta convicción de los sabios de Israel es de orden teológico y no dispensa de preguntarse por el desarrollo de la Torá en el plano histórico. Por el contrario, invita a explorar sus inagotables riquezas –confiadas a Moisés, que no pudo hacer el inventario– para descubrir tesoros siempre nuevos. Rabí Yehosúa (principios del siglo II), ya anciano, recibe un día a sus discípulos que regresan de una reunión sobre la Torá, y les pregunta: «¿Qué novedad ha habido hoy en la casa de estudios?». Cortésmente los discípulos responden que no pueden enseñarle nada nuevo: «Nosotros somos tus pupilos y bebemos de tu agua». Pero el maestro no se queda satisfecho con esa respuesta: «A pesar de ello», les replica, «es imposible que no haya alguna novedad en la casa de estudios...» (*TB*, *Jaguigá* 3a-b). Rabí Yehosúa, que conoció el Templo en su esplendor, formula una convicción adquirida en su juventud: si un grupo que estudia la Torá se retira sin haber encontrado algo nuevo, no ha hecho nada. Por otro lado, la continuación del relato narrado en el Talmud muestra que aquel día se encontraron «perlas» en el tesoro de la Torá, lo cual llena de gozo al viejo maestro.

Uno de los consejos de los «hombres de la Gran Asamblea» es «hacer muchos discípulos». En efecto, la Torá sólo puede existir si es vivida por individuos y, mejor aún, por una comunidad. El ideal del sabio es ser una Torá viva. Un maestro del Talmud del siglo II refie-

re una costumbre según la cual, cuando muere un israelita, se desgarra su ropa en señal de duelo. «¿Por qué?, preguntan. Porque se parece a un rollo de la Torá que se quema» (*TB*, *Shabbat* 105b). Y Rashi (Rabí Shelomoh ben Yisjaq) comenta, nueve siglos más tarde: «El alma de Israel que muere se parece a un rollo de la Torá que se quema, porque no hay nadie en Israel que esté vacío, que no tenga ni Torá [estudio, enseñanza] ni mandamientos [acción]». A menudo se compara al maestro con una Torá viva.

Si cada miembro del pueblo es responsable de la Torá, y es en parte expresión de la Torá, ésta se manifestará más plenamente cuanto mayor sea el número de los que la conocen y la practican; de ahí la invitación a «hacer muchos discípulos». Cuando se plantea una cuestión a propósito de la Torá, una sentencia de la tradición rabínica aconseja: «Mira lo que hace el pueblo». Ya a comienzos de nuestra era, Rabí Hillel, el maestro más ilustre de aquella época, invitaba a tener confianza en el pueblo. El Talmud lo presenta debatiendo con un grupo de interlocutores sobre la siguiente cuestión: cuando la Pascua* cae en sábado, ¿cuál de las dos fiestas prevalece? Hillel consigue convencer a sus interlocutores apelando a lo que había escuchado a los dos grandes maestros de la generación anterior. Por consiguiente, es el argumento de la tradición vivida en el pueblo el que prevalece.

Queda un problema: puesto que la Pascua prevalece sobre el sábado, el pueblo tiene que llevar al Templo los animales para el sacrificio de la fiesta. Pero está prohibido llevar utensilios en sábado. ¿Qué hacer? Hillel zanja la dificultad: «Dejad que ellos encuentren la solución; el Espíritu Santo está en ellos; si no son profetas, son hijos de profetas». Y el Talmud continúa: «¿Qué hicieron los israelitas en aquel momento? Aquel cuya [víctima para la] Pascua era un cordero metió el cuchillo en la lana; aquel cuya Pascua era un cabrito sujetó el cuchillo entre los cuernos. Así pues, llevaron los cuchillos y las Pascuas al santuario e inmolaron sus Pascuas» (*Tosefta*, *Pesajím* IV,13-14). El ejemplo puede parecer superficial en relación con la verdad teológica que ilustra, pero el judaísmo tiene un sentido acentuado de lo concreto y de los detalles; si se estudia es para practicar, y los dos aspectos son inseparables. Hillel expresa su confianza en el pueblo: el Espíritu Santo, la presencia divina, reposa en él; él tiene el sentido de la Torá y sabe mejor que los sabios cómo ponerla en práctica.

Ejemplo de interpretación de la Escritura: la resurrección

En el corazón de la Torá está el Libro, y especialmente los cinco primeros libros, el Pentateuco, la Torá escrita. Los «hombres de la Gran Asamblea» invitan a «poner una valla en torno a la Torá», es decir, a

tomar todas las precauciones para no transgredirla. Ella es objeto de una gran veneración y de interpretaciones renovadas sin cesar gracias al *midrás*, a la «búsqueda», que se despliega en los ámbitos legislativo (la *halaká*, la conducta) y espiritual (la *haggadá*, los relatos). Y no es más que letra muerta sin esta actividad de la Torá oral, es decir, sin una comunidad que la lee, le hace preguntas y la interpreta. Cuando san Pablo escribe: «la letra mata mas el Espíritu da vida» (2 Co 3,6), está de acuerdo con su propia tradición farisea. El conocimiento de las Escrituras implica que se forma parte del pueblo de aquellos sobre los cuales reposa el Espíritu Santo.

El comienzo de la fe en la resurrección*, que no aparece en la Biblia antes del siglo II a.C., ilustra perfectamente la relación entre Torá oral y Torá escrita. En efecto, la Torá escrita, es decir, el Pentateuco, no contiene afirmaciones claras en este sentido, y las primeras expresiones de esta fe no se apoyan en la Escritura. Un texto del Talmud refiere un diálogo entre un tal Gebiha ben Pesisa, portero del Templo en la época del Alejandro Magno, y un hereje que niega la resurrección. «Un hereje dijo a Gebiha ben Pesisa: "¡Malditos seáis vosotros, malvados, que decís que los muertos vivirán! Si los vivos mueren, ¿cómo van a vivir los muertos?". Él le respondió: "¡Malditos seáis vosotros, malvados, que decís que los muertos no vivirán! Los que no existían viven; ¡cuánto más vivirán los que ahora están vivos!"» (*TB*, *Sanhedrín* 91a). Son dos lógicas que se enfrentan: una descendente, de la vida a la muerte, y la otra ascendente, de la nada a la vida.

Gebiha ben Pesisa, a quien no contradiría Blaise Pascal (*Pensamientos*, número 110), apoya su lógica sobre el sentido de Dios vivido por Israel: el que ha dado la vida llevará a término lo que ha iniciado. La fe en la resurrección nace en el terreno de la fe vivida en la comunidad. Sólo más tarde encontrará apoyos en la Escritura. El Talmud pone un ejemplo de ello en un debate entre Rabán Gamaliel, jefe del colegio rabínico en Yabné, y algunos «herejes». Gamaliel proporciona, a partir de la Escritura, una serie de argumentos que no son aceptados por sus adversarios, excepto el último: según el sentido literal, Dios promete la tierra a los padres; ahora bien, están muertos y, por tanto...

Algunos herejes preguntaron a Rabán Gamaliel: «¿Dónde [encontramos en la Escritura] que el Santo –¡bendito sea!– resucita a los muertos?». Él les respondió a partir de la Torá, a partir de los Profetas y a partir de los [otros] Escritos. Pero ellos no aceptaron su enseñanza. [...] [De modo que no pudo convencerles] hasta que les citó el pasaje de la Escritura [Dt 11,21]*: «[...para que vuestros días y los días de vuestros hijos en la tierra] que el Señor juró dar a vuestros padres». No se*

dice: «daros a vosotros», sino «dar a vuestros padres»; de ello se deduce que la resurrección de los muertos es [enseñada] por la Torá (*TB, Sanhedrín* 90b).

Aunque la Torá escrita es englobada en la Torá oral y depende de ella, en su centro es como una joya inestimable con mil facetas portadoras de innumerables sentidos. «Se ha enseñado en la escuela de Rabí Yismael: "¿No es así mi palabra, como el fuego, y como un martillo golpea la peña?" [Jr 23,29]. Como un martillo [hace que de la peña] salten muchas chispas, así una sola Escritura da muchos sentidos» (*TB, Sanhedrín* 34a). Los escritos, aunque quedan fijados en un canon definitivamente establecido en la época de Yabné, siguen abiertos a una pluralidad de sentidos que hay que explorar sin cesar, porque nunca se agotan. El único límite es el control comunitario para que cada interpretación se inscriba en el marco general del dinamismo de la Torá.

Las señales de la alianza

La vida según la Torá, o la Alianza* con la que el pueblo se comprometió en el Sinaí, implica en primer lugar la acogida de Dios que sacó a su pueblo de la esclavitud de Egipto, como se dice en la primera de las Diez Palabras del decálogo (Ex 20,2). Implica también tomar sobre sí «el yugo del Reino de los cielos», es decir, aceptar la soberanía única del Dios Único, compromiso que el judío repite dos veces cada día en su oración: «Escucha, Israel: el SEÑOR nuestro Dios es el ÚNICO Señor. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy» (Dt 6,4-6). Entre los numerosos mandamientos que concretan este compromiso, destacamos tres particularmente importantes: la observancia del sábado, de la circuncisión y de las normas alimentarias.

El rey griego Antíoco IV Epífanes, en los años 167-164 a.C., tomó varias medidas destinadas a fundir el particularismo judío en el helenismo dominante. Algunos círculos judíos acomodados –¡entre ellos los sacerdotes!– desempeñaron un papel importante en la promulgación de estos edictos reales *contra* las prácticas judías y, en concreto, contra el sábado, la circuncisión y las normas alimentarias (1 M 1,44-50, citado en p. 376). La parte del pueblo que seguía fiel a la Torá sintió que ello constituía un atentado contra el corazón de su fe; los piadosos (*ḥassidim*) se unieron al sacerdote Matatías y a sus hijos rebeldes.

EL SÁBADO. El *šabbat* («cesación» del trabajo), cada siete días, está en el centro de todas las fiestas judías. Es la señal por excelencia de la

elección y de la separación de Israel: «Y les di además mis sábados como señal entre ellos y yo, para que supieran que yo soy el SEÑOR, que los santifico» (Ez 20,12). El decálogo expresa dos fundamentos diferentes del sábado: en él se imita a Dios, que descansó el día séptimo después de haber creado el mundo (Ex 20,11), y es también memorial de la liberación de Egipto, en la que Dios rescató al pueblo del trabajo impuesto a los esclavos (Dt 5,15). Parece que el sábado, como día sin actividad, designó primero la fiesta mensual del novilunio, de la luna nueva (Am 8,5), antes de ser celebrado cada siete días. Después del destierro, su observancia se debió imponer primero por la fuerza (Ne 13,15-22), antes de convertirse en uno de los mandamientos principales de la Torá. En efecto, en el poema sacerdotal de la creación (Gn 2,1-4), «Dios bendijo el día séptimo y lo santificó».

La Biblia menciona brevemente cuatro trabajos prohibidos en sábado: labrar la tierra y cosechar, encender fuego y recoger madera. La tradición rabínica tuvo que precisar y desarrollar detalladamente la naturaleza de estas prohibiciones. Para ello se basó en las actividades realizadas durante la construcción del Templo, de donde sacó treinta y nueve trabajos primarios (sembrar, labrar, segar, liar gavillas, trillar, cribar, etc.); posteriormente cada uno de ellos fue detallado en seis trabajos secundarios. En efecto, la complejidad de la vida, que desborda todas las enumeraciones, explica la amplitud de las normas que los sabios dedican a esta fiesta.

Los esenios* observaron el descanso del sábado de manera rigurosa: «Comunica a los hijos de Israel la sentencia sobre este día: que descansen en él y no lo descuiden por error de sus corazones, no sea que se hagan en él acciones que no deban ser, obrando en él conforme a su propia voluntad. Que no preparen en él nada que vayan a comer o beber, ni saquen agua, ni metan o saquen cualquier objeto transportable por sus puertas que ellos no hubiesen dejado preparado para hacer en sus moradas el día sexto. No metan ni saquen nada de casa a casa en ese día, pues es más santo y bendito que todos los días jubilares» (*Jubileos* 2,29-30).

Los fariseos*, por el contrario, se preocuparon por facilitar la observancia de este mandamiento que, lejos de ser molesto, debía ser vivido de manera festiva. Por ejemplo, la prohibición de transportar objetos, mencionada en los *Jubileos*, fue atemperada por el principio del *ʿerub*, procedimiento que permitía reunir en un solo ámbito varios ámbitos distintos.

Aunque representa la cima de la vida religiosa, el sábado está al servicio de los valores que quiere promover, el primero de los cuales es la vida. Este día totalmente consagrado a Dios y a su Torá es, efec-

tivamente, un anticipo de los tiempos mesiánicos y de la vida eterna. La tradición comenta así el título del Salmo 92, cantado en el Templo el día séptimo: «"Salmo. Canción para el día del sábado". Día que todo él es *shabbat* ["descanso"], en el que no hay comida ni bebida ni negocios, pero en el que los justos se sientan con sus coronas sobre la cabeza y son nutridos por el resplandor de la Sekiná [la Presencia divina]» (*Abot de Rabí Natán* A 1, 12; trad. de María de los Ángeles Navarro).

La prohibición de trabajar no es un tabú; deja de estar vigente cuando se presenta una causa mayor, por ejemplo cuando la vida está en peligro: «¿Por qué la vida en peligro anula el precepto del sábado? "Guardad mis decretos y mis normas. El hombre que los cumpla, gracias a ellos vivirá" [Lv 18,5] y no: "morirá por ellos". Y a propósito de la circuncisión está escrito: "El octavo día será circuncidado el niño" [Lv 12,3]; se le circuncida, aunque sea sábado. ¿No hay en ello un argumento *a fortiori*? Si la ley de la circuncisión, que afecta únicamente a uno de los 248 miembros del hombre, anula el sábado, ¡cuánto más cuando se trata de todo el cuerpo del hombre!» (*Tanjuma* sobre Nm 33,1 *Parasha Mashe*).

LA CIRCUNCISIÓN. Este rito antiquísimo, que consiste en cortar el prepucio de los varones, es practicado por diversos pueblos de Oriente Medio, sobre todo como rito de iniciación de los adolescentes (por ejemplo, Jr 9,24-25). En Israel recibió una significación religiosa: expresa la entrada en el pueblo de la alianza; por ello quedó ligado al nacimiento y era obligatorio para todos los niños varones. La circuncisión no se prescribe en la ley de Moisés, sino que se estableció ya en la alianza con Abrahán, en un texto de la tradición sacerdotal del Pentateuco, redactado durante el destierro.

Dijo Dios a Abrahán: «Guarda, pues, mi alianza, tú y tu posteridad, de generación en generación. Ésta es mi alianza que habéis de guardar entre yo y vosotros –también tu posteridad–: Todos vuestros varones serán circuncidados. Os circuncidaréis la carne del prepucio, y eso será la señal de la alianza entre yo y vosotros. A los ocho días será circuncidado entre vosotros todo varón, de generación en generación [...] de modo que mi alianza esté en vuestra carne como alianza eterna. El incircunciso, el varón a quien no se le circuncide la carne de su prepucio, será borrado de entre los suyos por haber violado mi alianza» (Gn 17,9-14).

En la campaña de helenización promovida por Antíoco IV Epífanes, los jóvenes judíos helenizantes tomaron medidas para ocultar su circuncisión: «Levantaron en Jerusalén un gimnasio al

uso de los paganos, rehicieron sus prepucios, renegaron de la alianza santa para atarse al yugo de los paganos, y se vendieron para obrar el mal» (1 M 1,14-15). La importancia central de esta señal se recuerda siempre en las oraciones de acción de gracias después de las comidas, junto con la salida de Egipto y el don de la Alianza:

Te damos gracias, Señor, Dios nuestro, por haber legado a nuestros padres una tierra hermosa, buena y grande, y habernos hecho salir, Señor, Dios nuestro, del país de Egipto, y habernos liberado de la casa de esclavitud. (Te damos gracias) por tu alianza que sellaste en nuestra carne, por tu Torá que nos has enseñado, y por tus leyes que nos has dado a conocer; por la vida, la bondad y el amor con que nos has gratificado, y por el alimento que nos das, porque provees sin cesar a nuestras necesidades, cada día, en todo tiempo y en todo instante (según traducción de A.C. Avril y D. de La Maisonneuve).

LAS NORMAS ALIMENTARIAS. Si hay una práctica que ha contribuido a mantener la particularidad de Israel frente a las demás naciones es, sin lugar a dudas, el conjunto de las normas relativas a la alimentación. Su origen lejano se entronca con la noción de tabú común a las diversas religiones, pero desde los tiempos bíblicos la observancia de esta legislación fue considerada como una señal de pertenencia a la alianza: «Porque yo soy el SEÑOR, vuestro Dios; santificaos y sed santos, pues yo soy santo. No os haréis impuros con ninguno de esos bichos que se arrastran por el suelo. Pues yo soy el SEÑOR, el que os he subido de la tierra de Egipto, para ser vuestro Dios. Sed, pues, santos porque yo soy santo» (Lv 11,44-45). La Biblia enumera detalladamente la lista de los animales *košer*, «aptos» para el consumo desde el punto de vista de la pureza ritual. Los israelitas pueden comer los rumiantes que tienen la pezuña partida; les están prohibidas las aves rapaces; de los peces pueden comer «cuantos tienen aletas y escamas» (Lv 11,2-23).

La importancia decisiva de las prohibiciones alimentarias se manifiesta claramente en la persecución de Antíoco IV Epífanes: «Muchos en Israel se mantuvieron firmes y se resistieron a comer cosa impura. Prefirieron morir antes que contaminarse con aquella comida y profanar la alianza santa; y murieron» (1 M 1,62-63). Comer carne de cerdo equivalía a apostatar y el Segundo libro de los Macabeos da dos ejemplos: «A Eleazar, uno de los principales escribas, varón de ya avanzada edad y de muy noble aspecto, le forzaban a abrir la boca y a comer carne de puerco» (2 M 6,18), y los siete hermanos apresados junto con su madre «eran forzados por el rey, fla-

gelados con azotes y nervios de buey, a probar carne de puerco (prohibida por la Ley)» (2 M 7,1); todos prefirieron la muerte. Por lo que respecta a la prohibición de ingerir, en una misma comida, leche y carne, se basa en una interdicción de la Torá (Ex 23,19).

La cuestión de las normas alimentarias judías planteará más tarde un problema de primer orden a la joven Iglesia cristiana, aún compuesta exclusivamente de judíos. Por lo demás, fueron las cuestiones de práctica concreta –circuncisión y normas de pureza– las que marcaron la primera escisión entre judíos y cristianos, antes de que surgieran los debates de orden teológico que, evidentemente, también tuvieron importancia. La alianza se manifiesta con señales fuertes, en particular con las normas alimentarias. A finales del siglo I, Rabí Eleazar ben Azarías justifica estas prohibiciones –entre las cuales menciona la de la carne de cerdo– basándose en: «"Sed santos para mí, porque yo, el SEÑOR, soy santo, y os he separado de los demás pueblos, para que seáis míos" (Lv 20,26): esto significa alejarse de la transgresión y tomar sobre sí el yugo del Reino de los cielos» (*Sifrá* sobre Lv 20,26).

J. M.

EL FIN DEL PROFETISMO

Después de haber recorrido los diversos aspectos de la tradición *sacerdotal*, el estudio de la formación del judaísmo nos lleva ahora a las tradiciones *proféticas*. Como ya hemos indicado, los profetas se manifestaron al final del destierro y en el momento del regreso [*véase* pp. 330 y 341], pero este fenómeno duró poco tiempo. La predicación de Malaquías, en torno al año 450 a.C., cierra esta tradición característica de la religión bíblica, el profetismo. En adelante comienza con Esdras (hacia el año 400) el reinado de los escribas. ¿Cómo se llegó a ello?

La extinción de la profecía

Según una sentencia bien conocida de la tradición rabínica, muchas veces repetida, «Cuando murieron los últimos profetas, Ageo, Zacarías y Malaquías, el Espíritu Santo cesó en Israel» (*Tosefta*, *Sota* 13,2). No se puede alegar el carácter tardío de esta tradición para negar esta realidad particular: el periodo de la restauración judía contempló la extinción progresiva de la profecía. De hecho, numerosos datos bíblicos traducen la crisis que atravesó entonces esta

corriente inaugurada por Elías en el siglo IX, y cuyo origen es anterior, pues, según Dt 18, Moisés fue el primer profeta. Así, la redacción deuteronomista de Jr 1,7.9.17, que retoma Dt 18,18, produce la impresión de que Jeremías es el último entre «los siervos, los profetas» del Señor, al término de una larga historia que comenzó con el Éxodo, la salida de Egipto (Jr 7,25). Sin afirmar el final de la profecía, esta redacción produce la sensación de que una larga fase de esta historia pertenece ya al pasado. Algunas alusiones en Za 1,1-6 y 7,7 van en este sentido.

De manera aún más profunda algunos textos descalifican la profecía como tal. En un texto tardío del libro de Amós se lee: «Entonces vagarán de mar a mar, andarán errantes de norte a levante en busca de la Palabra del SEÑOR, pero no la encontrarán» (Am 8,12), lo cual refuerza la ausencia de la que dan testimonio Ezequiel: «Vendrá un desastre tras otro, una mala noticia tras otra: pedirán una visión al profeta, al sacerdote le faltará la ley, el consejo a los ancianos» (Ez 7,26), y el autor del libro de las Lamentaciones: «Tampoco sus profetas reciben visiones del SEÑOR» (Lm 2,9).

El fracaso de la profecía como tal

¿Cómo explicar semejante crisis? Varios factores debieron contribuir al fracaso de la profecía. Tanto Jeremías como Ezequiel tuvieron que enfrentarse a «profetas optimistas» que predecían un final rápido del destierro y del tiempo de las pruebas. A este respecto, el relato de Jr 28 es ejemplar: contra la palabra de Jeremías se alza la del profeta Jananías. La vacilación de Jeremías en aquella disputa profética muestra cuán frágil parecía entonces la frontera entre la verdadera y la falsa profecía.

En una situación parecida, Ezequiel denuncia con violencia a los «profetas optimistas»: «Extenderé mi mano contra los profetas de visiones vanas y presagios mentirosos; no serán admitidos en la asamblea de mi pueblo, no serán inscritos en el libro de la casa de Israel, no entrarán en el suelo de Israel, y sabréis que yo soy el SEÑOR. Porque, en efecto, extravían a mi pueblo diciendo: "¡Paz!", cuando no hay paz» (Ez 13,9-10).

De ahí las advertencias dirigidas a los deportados: «No os embauquen los profetas que hay entre vosotros ni vuestros adivinos, y no hagáis caso de vuestros soñadores que sueñan por cuenta propia» (Jr 29,8). De una manera aún más radical Ezequiel establece una oposición entre el centinela que advierte del peligro (Ez 3,16-21; 33,1-20) y estos hombres de «presagios mentirosos» (Ez 13,7-9.23), visiones vanas y oráculos mentirosos (Ez 22,28). ¿Habría quedado la profecía reducida a mera adivinación? Las palabras de

Ezequiel son incisivas, aún más polémicas cuando denuncia a las profetisas que realizan prácticas mágicas y numerosos sortilegios (Ez 13,17-23).

En torno al destierro, se vive la crisis de una palabra que ha perdido su credibilidad y se hunde en el sincretismo religioso (léase Ez 14,1-11). «Las formas tradicionales de la profecía israelítica pasan a un segundo plano ante la atracción de la magia babilónica, de la adivinación con diversas técnicas y de la interpretación de los sueños» (J. Blenkinsopp). Pero todo eso no es más que un mensaje de seguridad falaz cuya fuente son las visiones y los sueños extáticos. Nótese que en estos textos los profetas optimistas «no son condenados como apóstatas o siervos fieles de divinidades extranjeras. Ellos adoraban al mismo Dios, empleaban las mismas fórmulas tradicionales del lenguaje profético (por ejemplo, Jr 23,28; 28,2) y probablemente no se distinguían de profetas como Jeremías ni por su aspecto ni por su conducta» (J. Blenkinsopp). Por ello para muchos resultaba imposible distinguir quién era el verdadero profeta y quién el falso. «La incapacidad de las gentes para distinguir entre declaraciones conflictivas y predicciones que se oponían tuvo como resultado el debilitamiento de la autoridad del profeta en general y una duda muy extendida sobre las premisas religiosas en las que se asentaba la sociedad y que le servían para explicarse a sí misma» (*id.*).

Ahora bien, semejante incapacidad no basta para explicar el descrédito que pronto golpeó a la profecía; hay que añadir una cierta contradicción profética en su vena más auténtica. La argumentación tradicional de Jr 28,5-9 –según la cual es al profeta que anuncia la dicha al que le corresponde aportar pruebas– se volvió contra los propios profetas. Tenemos un primer ejemplo en la predicación de Jeremías a la pequeña diáspora de Egipto (Jr 44,1-19): ¡señal de que ni siquiera los profetas que anunciaban desgracias quedaban automáticamente justificados después de los acontecimientos! El mismo Ezequiel tuvo que retomar un oráculo sobre Tiro (Ez 29,17ss, datado en el año 571), después del fracaso de un primer anuncio (Ez 26,8-9, datado en el año 585). Nadie estaba a salvo del error.

¿Qué podemos decir de la distancia entre las grandes visiones de esperanza del Segundo Isaías (el nuevo éxodo; la gloria reencontrada de Sión) y la dura realidad que se imponía a los desterrados que habían regresado a Judea (Ag 1,2-11)? ¿Y cómo comparar la belleza surrealista del Templo de la visión de Ez 40-48 y el modesto edículo reconstruido por Zorobabel entre los años 520 y 515 (Ag 2,3)? Las esperanzas fundadas sobre ciertos oráculos de Ageo y Zacarías en una restauración del heredero davídico no tuvieron tampoco ningún resultado. La relectura de Za 6,11 que sustituye la figura original del príncipe Zorobabel por la del sacerdote Josué es prueba de

semejante decepción. Aun cuando esta reescritura da al texto una cierta validez, ello no debe hacernos olvidar que en un primer momento no se cumplió.

Aunque en el libro de Nehemías hay todavía un profeta, es un profeta que trata de ultrajar al gobernador ante las autoridades persas (Ne 6,5-14).

Si bien es cierto que el solo criterio de falsedad histórica, o de cumplimiento parcial, ignora la complejidad de la profecía reduciéndola a la condición de predicción, no es menos cierto que la división entre profecías verdaderas y falsas pareció cada vez más imprecisa al final del periodo persa y al comienzo de la vuelta del destierro. Bajo esta luz, el complejo relato de 1 R 22 –que presenta las declaraciones contradictorias de los profetas «oficiales», habitados por un espíritu de mentira, y las de Miqueas, hijo de Yimlá– adquiere un cierto relieve y de alguna manera resuena en Ez 14,9: «Y si el profeta se deja seducir y pronuncia una palabra, es que yo, el SEÑOR, he seducido a ese profeta». De ahí el grito del profeta: «Y yo digo: ¡Ay, Señor DIOS! ¡Cómo embaucaste a este pueblo y a Jerusalén diciendo: "Paz tendréis", y ha penetrado la espada hasta el alma!» (Jr 4,10).

De ello hay que concluir que una fuerte corriente del judaísmo posterior al destierro consideró acabado el tiempo de los profetas, y el libro de las Crónicas narra en 2 Cro 24,19-21 el asesinato del último de ellos. En una época aún más tardía, el Segundo Zacarías ironiza: «Haré que desaparezcan de esta tierra los profetas y el espíritu de impureza. [...] Aquel día, cuando profeticen, se avergonzarán los profetas de sus visiones, y no se vestirán el manto de pelo para mentir, sino que dirá cada uno: "¡No soy profeta; soy un campesino, pues la tierra es mi ocupación desde mi juventud!"» (Za 13,2-5). Hay que observar la doble alusión irónica al manto profético de Elías (véase 2 R 1,8) y a la respuesta de Amós al sacerdote Amasías de Betel (véase Am 7,14).

La pérdida del patronato real

Hay un segundo factor que puede explicar la extinción de la profecía: la pérdida de la protección real. La fuerza de ese vínculo aparece a través de las diversas «parejas» de reyes y profetas (Saúl y Samuel, David y Natán, Ajab y Elías, etc.). A la vuelta del destierro, las profecías de Ageo (Ag 1,12-15; 2,21-23) y de Zacarías (Za 4,6-10) ponen de manifiesto todavía esta relación orgánica a través de la figura davídica de Zorobabel. Estos profetas heredaron oráculos de Ezequiel según los cuales la promesa dinástica conservaba toda su validez: a pesar de las faltas del pasado –los reyes, «malos pastores»–, el Dios pastor devolverá a su siervo David la dirección de Israel,

rebaño purificado (Ez 34,23-24) y restaurado en su unidad (Ez 37,24-25).

Lo mismo sucedió en los círculos formados por los discípulos de Jeremías a la vuelta del destierro (Jr 33,14-16, que retoma 23,5-6): en el futuro el Señor suscitará un «Germen justo», cuyo nombre será «El SEÑOR-nuestra-justicia»; este nombre simbólico recuerda al último rey de Judá, Sedecías («Yahvé es mi justicia»). Es indudable que la liberación de Jeconías, rey deportado en 597, favoreció esas esperanzas (2 R 25,27-30), que se hallan todavía en Zacarías 3,8 y 6,12. Valga como prueba este oráculo de Ageo: «Aquel día –oráculo del SEÑOR Sebaot– te tomaré a ti, Zorobabel, hijo de Sealtiel, siervo mío [...] y te haré mi *anillo de sello*, pues tú eres mi elegido, oráculo del SEÑOR Sebaot» (Ag 2,23); lo cual anula la condenación dirigida antaño por Jeremías contra Jeconías, el antepasado de Zorobabel: «Por mi vida –oráculo del SEÑOR–, aunque fuese Jeconías, el hijo de Joaquín, rey de Judá, un *anillo de sello* en mi mano diestra, de allí lo arrancaría» (Jr 22,24).

Pero los cambios radicales anunciados no tuvieron lugar y en Judea no se produjo la restauración real davídica, sino que más bien se impuso, desde la época persa, y más aún durante toda la época griega, un poder hierocrático* en el que el sumo sacerdote recibía la unción reservada hasta entonces al rey. Como segundo efecto, los reyes de antaño fueron presentados como «sacerdotes y ministros del culto» en la obra del Cronista.

Fue ciertamente en los márgenes de las esferas del poder donde los Salmos desarrollaron el tema principal de la realeza de Dios (Sal 93 a 99), que encontrará su pleno cumplimiento en el relevo apocalíptico* (por ejemplo, en Za 14).

El reinado de la Torá

El último factor que explica el fin de los tiempos proféticos es el reinado de la Torá, que se impuso como estatuto del judaísmo y cuya autoridad no dejó de crecer bajo la influencia de los sacerdotes. Hay un texto de Zacarías que establece una suerte de equivalencia entre la Ley y los oráculos proféticos: «Endurecieron su corazón como el diamante para no oír *la Ley y las palabras* que el SEÑOR Sebaot había dirigido por su espíritu, *por medio de los antiguos profetas*» (Za 7,12).

La figura de Esdras, el sacerdote-escriba versado en el estudio de la Ley (Esd 7,6.10), se hizo cada vez más emblemática en el momento en que se alejaba la del profeta. Por otro lado, el poder persa favoreció el proceso que condujo a la codificación del Pentateuco como ley reconocida de todos los judíos en el imperio, pues sofocó la disidencia que había caracterizado algunas formas proféticas bajo la monarquía.

El relevo apocalíptico

Con todo, sería falso pensar que la esperanza profética desapareció en Israel, ya que se mantuvo en algunos círculos, casi siempre alejados del poder sacerdotal. Vemos un primer rastro de ello en la relectura del pequeño libro profético de Malaquías. Éste menciona la figura de un mensajero enviado para allanar el camino al Señor (Ml 3,1) y que más tarde es asimilado a una figura profética: «Voy a enviaros al profeta Elías antes de que llegue el Día del SEÑOR, grande y terrible» (Ml 3,23).

Más allá de estos vestigios, después del destierro nace en verdad una nueva literatura, cuya primera manifestación (hacia el año 500) es el Tercer Isaías (Is 56–66). Superando las perspectivas históricas propias de los oráculos proféticos pre-exílicos, estas corrientes visionarias imaginan el fin de los tiempos en un futuro indeterminado, ampliando las perspectivas a las dimensiones del cosmos, por el anuncio de la llegada del reino de Dios a todas las naciones. Con ello se produce una tensión con los círculos sacerdotales en el poder: mientras que éstos, señores del Templo y de las instituciones, desarrollan una «escatología* realizada» (la restauración anunciada por los profetas del destierro –por ejemplo, Jr 25,11-14 y 29,10– ha comenzado efectivamente con la vuelta a Jerusalén de una parte de los deportados), los visionarios, herederos de los profetas, ponen el acento en una «escatología abierta», que critica a todas las instituciones, empezando por el Templo «hecho por manos de hombres». Éste es el medio en el que surgió la escritura apocalíptica.

La herencia profética

Según la tesis de un exegeta (P. Hanson), la posición social de cada grupo determinó los modelos según los cuales proponían sus programas reformadores. Así, el partido «teocrático» en el poder apostó por la reanudación del culto y la reconstrucción del Templo, inscribiendo su esperanza en total continuidad con las instituciones pre-exílicas. Por el contrario, los «elementos alienados y oprimidos», excluidos de la organización del Segundo Templo por el control cada vez más firme del clero sadoquita*, desarrollaron un modelo que rompía con ese pasado. En su recurso a la profecía (sobre todo el Segundo Isaías), insistieron en la severa condenación de las instituciones pre-exílicas y pusieron su esperanza no en su restauración sino en la llegada «de los cielos nuevos y de una tierra nueva» (véase Is 65,16b-17; 66,22). «En otras palabras, el partido de la Utopía expresa una esperanza de dimensiones cósmicas y de carácter metahistórico. Es ahí exactamente donde se sitúa la apocalíptica» (A. Lacocque).

¿Qué merece la pena conservar de esta tesis? Aparte de la perspectiva demasiado sistemática y de los prejuicios tenaces, el autor tiene el mérito de concebir la apocalíptica como la literatura de hombres oprimidos que ya no tenían razones para esperar en el plano político ni en el de la historia humana. La tragedia del destierro suscitaba fundamentalmente la pregunta por la identidad de Israel como pueblo que había llegado a su fin. Era preciso superar los marcos de la historia y abrirse a la dimensión escatológica*, pensando un «fin» de la historia. Pero el paso de la profecía a la apocalíptica se dio sin ruptura. Por eso no hay que buscar la fuente de la apocalíptica entre los exaltados que habían perdido el sentido profético de la historia, sino entre los discípulos de los grandes profetas; de ahí que se pueda hablar del relevo apocalíptico de la profecía.

*La herencia sapiencial**

Hay que completar también la matriz de la apocalíptica reconociendo lo que esta literatura debe a las corrientes sapienciales, pues hay dos puntos principales en los que se aparta de la comprensión profética para unirse a la sapiencial. Los autores de los apocalipsis vacían la historia de todo contenido de salvación dividiéndola en «periodos numéricos», disimulando con el procedimiento de la «pseudoepigrafía*» la época real en que se encuentran. Todo está subordinado a la idea de un determinismo, fijado desde los orígenes, bajo el control absoluto de Dios; y esto coincide profundamente con el pensamiento sapiencial. Otro rasgo común entre las dos corrientes es su esfuerzo enciclopédico, que se inscribe en el eje de un conocimiento universal.

Finalmente, los héroes de los apocalipsis están casi siempre dotados de una sabiduría adivinatoria en el arte de interpretar los sueños. Por ejemplo, el joven Daniel y sus compañeros, «expertos en sabiduría, cultos e inteligentes» (Dn 1,4; véase también el v. 17); y el relato concluye así: «Y en todas las cuestiones de sabiduría e inteligencia que les consultaba el rey, los encontró diez veces más competentes que todos los magos y adivinos de todo su reino» (Dn 1,20). Como la historia «sapiencial» de José en el libro del Génesis, los primeros capítulos del libro de Daniel están empapados de esta sabiduría adivinatoria de Oriente Próximo, el arte de interpretar los sueños. Por lo demás, este arte no depende de una facultad del héroe, sino que se enmarca en una revelación propiamente apocalíptica: «El misterio le fue revelado a Daniel en una visión nocturna» (Dn 2,19), y sobre todo: «No hay sabios, adivinos, magos o astrólogos capaces de descifrar el misterio que el rey quiere saber; pero hay

un Dios en el cielo, que revela los misterios» (Dn 2,27-28; véase 2,44-45). No se trata simplemente de repetir, sino de reinterpretar en el marco apocalíptico.

El libro de Daniel

Es indudable que el libro de Daniel es deudor tanto del relevo profético como de la herencia sapiencial. Dado que ya hemos presentado este libro [*véase* pp. 377-380], exponemos aquí algunos datos complementarios sobre su género literario apocalíptico. El libro de Daniel es el fruto de una lenta elaboración, que exponemos a continuación a grandes rasgos (según J.J. Collins). La primera parte (Dn 1–6) contiene una serie de cuentos que narran la historia de Daniel y sus compañeros. Daniel interpreta ante el rey el sueño de la estatua (Dn 2) y se libra milagrosamente de las fauces de los leones, que se vuelven dulces como corderos (Dn 6), mientras que sus tres compañeros, arrojados al fuego, salen indemnes del horno (Dn 3). En contraste con ello, el rey Nabucodonosor, atormentado por un ataque de repentina locura, queda reducido al estado animal (Dn 4), mientras que Baltasar es asesinado la noche en que celebra su festín orgiástico (Dn 5). Estos relatos se enmarcan en un Oriente de tragicomedia en el que déspotas embriagados y coléricos, eunucos y magos se oponen a la fragilidad de los siervos de Dios, llenos de sabiduría y de una fe indefectible. Pero este contexto exílico es totalmente ficticio y no remite a ninguna realidad histórica: detrás de Nabucodonosor se esconde Nabonida, y Darío el Medo es una pura invención del autor. Escritos en el siglo V, en la diáspora de Babilonia, estos cuentos reflejan más bien el ideal de los sabios judíos que, aun aceptando los modos de revelación utilizados por sus colegas paganos (predicción del futuro por medio de los sueños), pone de relieve la superioridad de la sabiduría judía revelada por Dios (sirviéndose del milagro). Como en el libro de Ester, la intención es claramente apologética, pero sin que la tensión con el ambiente sea tan viva.

Algunos de esos sabios judíos regresaron a Judea, probablemente entre los siglos III y II; bajo el efecto de la persecución de Antíoco (167), retomaron esos viejos relatos. Releídos de esta manera, los cuentos de Dn 1–6 se transformaron en el punto de partida de las grandes visiones* apocalípticas que completan el libro, las más famosas de las cuales son el juicio de las bestias y la llegada del «Hijo de hombre*» (Dn 7) o el juicio final y la resurrección final (Dn 10–12). Éstas se asemejan más bien al modelo profético de la visión (véase Amós o Zacarías) e incluso releen antiguas profecías como la de los «setenta años de prueba» (Jr 25,11-12, retomado en Dn 9,24).

El universo simbólico de estas visiones divide el mundo en esferas enfrentadas: por un lado, el cielo donde está entronizado el «Anciano» que suscita el juicio mediante el «Hijo de hombre», ayudado por un mundo angélico en el que destacan Gabriel y Miguel; y, por otro, la tierra dominada por los monstruos que salen del mar y representan la sucesión de los imperios persa, medo y griego. Así pues, el simbolismo es estrictamente histórico y establece una opo-

REFERENCIA

EL «HIJO DE HOMBRE», DE DANIEL 7 A LAS *PARÁBOLAS DE HENOC*

Empleada con frecuencia en el libro de Ezequiel (93 veces), la expresión «hijo de hombre» designa al profeta como ser humano, al que Dios interpela. En plural se aplica a toda la humanidad (Dn 2,38). El ángel Gabriel se dirige a Daniel con este título (Dn 8,17). Pero en Dn 10,16.18 el personaje de la visión es «alguien de aspecto humano», que también puede ser un ángel, como en 9,21.

Esta breve enumeración de textos da un cierto relieve al uso singular de esta expresión en Dn 7,13: «vi venir *con* las nubes del cielo como un hijo de hombre». Pero la traducción griega de los Setenta es ligeramente diferente: «vi venir *sobre* las nubes del cielo...»; esta versión subraya la trascendencia de este personaje celeste. Si nos atenemos sólo al texto hebreo, esta figura representaría al «pueblo de los santos del Altísimo», según la interpretación dada al v. 27. El Anciano (v. 9) –es decir, Dios– les entregará «la soberanía, el poder y la grandeza de todos los reinos» después de que los imperios, simbolizados por las bestias monstruosas, hayan sido vencidos y juzgados. Así pues, la visión vincula esta figura al juicio final de los impíos, en un contexto regio.

Queda por determinar quién es el «pueblo de los santos del Altísimo». Un recorrido por el Antiguo Testamento muestra que «los santos» designan casi siempre a la corte celeste que rodea a Dios, es decir, a los ángeles. Pero también se puede tratar de los que observan la Ley (Sal 34,10) o de los sacerdotes (Sal 106,16). Este doble significado aflora en Dn 7, donde la expresión designa a la vez los ejércitos angélicos (véase «Miguel, uno de los primeros Príncipes» en Dn 10,13.21 y 12,1) y el pueblo de Israel que ha permanecido fiel a la Ley, lo cual no tiene nada de extraño, dada la estrecha ligazón entre las realidades celestes y las terrestres que atraviesa el libro y le da su color apocalíptico. Ahora bien, sea cual fuere el sentido que se privilegie, ya no es posible confundir en modo alguno al «hijo de hombre» (colectivo) con el rey-mesías (individualizado).

En el libro de las *Parábolas de Henoc* –probablemente del siglo I, contemporáneo (o casi contemporáneo) del ministerio de Jesús– se produce un cambio importante. Este libro (llamado también *1 Henoc*) es la obra maestra de todo un corpus literario atribuido al patriarca Henoc, anterior al diluvio (Gn 5,24). Presenta a un personaje determinado, pero cuya denominación varía: es llamado sobre todo «el Elegido» (39,6-7; 40,5; etc.), pero también «el Hijo de hombre» (46,1-6; 48,2-7; etc.), «el Justo» (53,6), «el Juez» (41,9) y finalmente «el Mesías» (48,10; 52,4). El Elegido y el Hijo de hombre –designaciones dominantes– ejercen funciones idénticas: el juicio final de los hombres y la revelación de los misterios mantenidos hasta entonces en secreto. Parece que la figura del Elegido, distinta desde el principio, no depende de Dn 7, al contrario que la del Hijo de hombre, que la amplía. Pero en el libro se realiza la aproximación, y hasta la fusión, basándose más en elementos tomados del Elegido que en la relectura de Dn 7. En adelante el Hijo de hombre es una figura estrictamente individual, sin ninguna dimensión colectiva. Tiene un papel activo en el juicio y ya no se contenta con recibir la realeza. Es esta figura reinterpretada la que recibe el Nuevo Testamento, a partir de los dichos de Jesús.

sición entre el «pueblo de los santos del Altísimo» (los judíos) y sus perseguidores, en particular Antíoco IV Epífanes que prohibió, en 167, la circuncisión y las costumbres judías [*véase* p. 376].

Con sus acentos propios, el libro de Daniel es prueba de la existencia de un movimiento que, engendrado en la diáspora babilónica, asistió en tiempos de la persecución al nacimiento de un grupo distinto, los «maestros» (*maśkilim*), cuya tarea fue instruir al pueblo de Judea en la Ley judía (Dn 12,3). ¿Qué vinculación tenía con las «corrientes visionarias» que dieron origen al Tercer Isaías y al Segundo Zacarías? Es difícil responder; y ello demuestra la gran complejidad del fenómeno apocalíptico, cuyo origen no deberíamos reducir a una sola fuente. Contra ciertos autores, probablemente haya que identificar a estos *maestros* «pacíficos» con los «belicosos» *Hhassidim* (piadosos, fieles), que apoyaron la insurrección de los macabeos hasta la llegada del sumo sacerdote Alcimo.

P. A.

Los sabios y la teología

Bajo la dominación de los persas, y de los griegos después, el medio de los sabios judíos continuó formando escribas para la administración y las responsabilidades civiles, pero que estuvieron muy marcados por su ley judía. Conocieron las colecciones de los profetas, heredaron tradiciones nacionales a través de la lectura de la Historia deuteronomista, y sobre todo se esforzaron por vivir según la Torá, la ley que enseñaban los sacerdotes. No obstante, su formación humanista les abrió a las otras sabidurías de Egipto, de Persia o de Grecia, y afrontaron las corrientes de pensamiento y las obras literarias de estas culturas extranjeras. Estos escribas hicieron progresar la teología judía buscando en su propia religión respuestas a las cuestiones planteadas por sus contemporáneos.

Esto resulta particularmente visible con el libro de *Job*, que trata de responder al enigma del mal y del inocente desdichado, pero sin aceptar la idea griega del destino o de la fatalidad. Los mismos esfuerzos se hicieron, más tarde, con las obras de *Qohelet* y del *Sirácida*, que intentan conciliar la fe judía y la sabiduría de las naciones, pero abordando la cuestión del más allá. Por lo que respecta al libro más tardío del Antiguo Testamento, la *Sabiduría*, si utiliza un cierto vocabulario de la filosofía griega, es para mostrar a sus lectores judíos de Egipto las creencias tradicionales de Israel y para permitirles releer sus antiguas tradiciones nacionales. Finalmente, nace la esperanza en

una vida después de la muerte, que se expresa a propósito de los mártires del tiempo de los macabeos. El libro de *Tobías*, procedente de la diáspora oriental, confirma la existencia de las creencias en los ángeles y los demonios. Finalmente, sólo el *Cantar de los Cantares* podía coronar esta visión de conjunto de los libros de los sabios, pues está muy impregnado de todas las demás tradiciones bíblicas. Por lo demás, será uno de los libros del Antiguo Testamento más leído y comentado por los cristianos, al menos en los monasterios.

El libro de Job, el enigma del mal

Mal y desdicha en la cultura mesopotámica

Desde que los pueblos del antiguo Oriente Próximo dispusieron de la escritura, quisieron dejar por escrito sus reflexiones sobre la condición humana y especialmente sobre la desgracia y el sufrimiento. En Mesopotamia, en textos tanto sumerios como acadios, las cuestiones sobre el destino del hombre se plantearon desde la época más antigua en el marco de la relación con los dioses.

Los humanos –los «cabezas negras», como se decía entonces– adoptaban la actitud de súbditos y servidores frente a los dioses, en principio benevolentes, que, según se suponía, regían el universo con justicia. En una actitud religiosa llena de admiración, de respeto o de asombro temeroso, toda la colectividad aseguraba el «servicio» a los dioses por medio de procesiones, de banquetes festivos y de liturgias,

DOCUMENTO

LA LAMENTACIÓN DE URNAMMU

Al parecer, Urnammu, hijo del último rey sumerio, desapareció prematuramente y de muerte violenta (antes de 2000). El fin brutal de un rey tan notable es, a juicio del poeta, una injusticia de los dioses An y Enlil, que fijan el destino de los hombres y que habían prometido al rey un destino completamente diferente en el momento de su entronización.

La desgracia azotó a Sumer,
el justo Pastor Urnammu
ha sido arrebatado,
sí, ¡el justo Pastor ha sido arrebatado!
An cambió su palabra santa,
el corazón no tiene consuelo.
Enlil, por engaño, cambió
todos los destinos fijados.
«En cuanto a mí [dice Urnammu],
he aquí cómo se me ha tratado.
Servía bien a los dioses,
a los dioses Anunnaki
aseguraba noble prosperidad.
Pero ninguno de los dioses me ayudó
ni aplacó el corazón.
Mi presagio favorable desapareció
tan lejos como el cielo.
Yo. que servía a los dioses noche y día.
¿cómo he sido pagado
por mis esfuerzos?
Para mí, que servía a los dioses noche y día,
el día ahora se acaba sin sueño.
Como si mi esposa se hubiera ahogado,
paso el día en lágrimas
y en quejas amargas».

(Según traducción de Jean Lévêque)

amenizadas con cantos y música. A cambio el pueblo esperaba de sus dioses la prosperidad del país y la paz en las fronteras.

En privado el mesopotámico usaba con frecuencia fórmulas previamente codificadas en los rituales, y oraba sobre todo para la obtención de una curación, el alejamiento de un peligro e incluso el conocimiento del porvenir. Los exorcismos desempeñaban también un papel importante en su oración. En una época muy antigua, se suponía que los seres que nosotros llamamos demonios actuaban de una manera totalmente independiente y hacían recaer sobre los humanos angustias y tormentos por una especie de sadismo incontrolado. Más tarde se estimó que los demonios no eran finalmente más que ejecutores que cumplían las órdenes de los dioses irritados por las infracciones de los hombres. Por ello se pedía a los dioses responsables que contuvieran la maldad de los demonios y, como los grandes dioses tutelares podían parecer lejanos e insensibles, cada fiel recurría ordinariamente a la mediación y la protección de su dios personal (subalterno).

Se pensaba que la fidelidad a los dioses garantizaba la dicha. Por el contrario, había que interpretar el sufrimiento y la desdicha como castigos por las faltas y las negligencias cometidas. Los grandes dioses en persona infligían el castigo al individuo, o el dios personal suspendía su protección, dejando vía libre a los demonios.

Pero desde la época de la III dinastía de Ur (2100-2000) se advirtió que muchas veces los hechos desmentían el principio. El enigma del justo sufriente empezó a aflorar en los textos. Se observaba cada vez más que los dioses a veces rompían su contrato con los hombres, y se propusieron diversas explicaciones para dar razón de esta injusticia.

En las lamentaciones sumerias o acadias, unas veces el justo se contenta con denunciar la arbitrariedad por parte de los dioses de la que él es víctima (*Lamentación de Urnammu*, antes de 2000); otras decide confiarse a su dios y seguir presentándole su queja hasta que se muestre de nuevo favorable (*El hombre y su Dios*, hacia 200); y otras, finalmente, a la vez que implora a los dioses que lo liberen, el justo insiste en su inocencia e incluso en que los mortales son incapaces de conocer «el camino del dios». El hombre, cuyo saber es limitado, no puede distinguir el bien del mal. Es dejado sin remedio en su ignorancia y, por otro lado, los criterios humanos de la justicia no están vigentes en el mundo de los dioses, como se ve en el poema babilónico *Ludlul bel nemequi* («Quiero alabar al Señor de la sabiduría», *véase* p. 452)

Como en todos los poemas sobre el justo sufriente, y como en muchas oraciones acadias, el perdón de las ofensas será la condición

DOCUMENTO

LUDLUL BEL NEMEQUI

Este poema babilónico, cuyas primeras palabras significan «Quiero alabar al Señor de la sabiduría», narra los sufrimientos y las súplicas de un fiel, hasta que el dios Marduk pone fin a sus pruebas. Este texto data del periodo casita (hacia 1300-1100).

De ese año al siguiente,
ya se ha pasado el umbral.
A donde me vuelvo,
hay desdicha sobre desdicha. [...]
Por todas partes, ¡qué extraño
curso de las cosas!
Si miro hacia atrás:
persecución y desgracia.
Como un hombre que no hubiera ofrecido
regularmente la ofrenda a su Dios,
o que, en el descanso,
no hubiera invocado a su diosa [...],
que no tuviera en la boca
ni súplica ni oración [...],
¡como ese hombre soy tratado!
Pero yo he sido fiel a la súplica
y a la oración [...].
Celebré al rey como si fuera un dios
e inculqué al pueblo
el respeto al palacio.
¡Si supiera que esto podría agradar al dios!
Pero lo que le parece bueno a un hombre
podría ser una ofensa para su dios;
y lo despreciable a juicio de un hombre
podría agradar al dios.
¿Quién puede conocer la voluntad
de los dioses en el cielo?
¿Quién puede captar el designio
del dios de las profundidades?
¿Dónde los mortales han aprendido jamás
el camino del dios?

(Tablilla II,1...38; según traducción de Jean Lévêque)

necesaria para la curación y la vuelta de la dicha. El viraje de la situación, operado entonces por el dios Marduk, ilustra el postulado tradicional: el sufrimiento del justo sólo puede ser temporal. El héroe dará gracias prolongadamente; pero ha tenido que imponer silencio a su pregunta.

¿Cómo situar la desdicha? Los presupuestos del Antiguo Testamento

Si nos preguntamos cómo abordan el enigma del mal los hombres de la Biblia, hay que recordar algunas convicciones y algunas problemáticas que unas veces compartían con la cultura dominante del antiguo Oriente Próximo y otras veces les diferenciaban de ella.

Nada escapa al poder del Señor. Pero esto no niega la responsabilidad del hombre, que está implícita en todas partes, ya que el hombre es el *partenaire* de la Alianza. Pero el Antiguo Testamento insiste muy poco en las causas segundas, aun cuando ciertas expresiones, perfectamente comprensibles en el antiguo Israel, pueden chocar al lector moderno. Así, cuando Amós, en el siglo VIII, escribe sin pestañear: «¿Sobreviene una desgracia a una ciudad sin que la haya provocado el SEÑOR?» (Am 3,6), no trata de insinuar que Dios actúa según un designio arbitrario o sádico, sino que simplemente quiere afirmar que es inútil apelar a falsos dioses, porque el Señor, él solo,

controla todas las cosas humanas: la desgracia no sucede sin una causa, y Dios la conoce siempre. Todavía después del destierro se encuentran expresiones del mismo género; por ejemplo, en el Segundo Isaías: «Yo modelo la luz y creo la tiniebla, yo hago la dicha y creo la desgracia, yo soy el SEÑOR, el que hago todo esto» (Is 45,7), cuyo eco se encuentra en Ben Sira (el Eclesiástico) en el siglo II: «Bien y mal, vida y muerte, pobreza y riqueza vienen del Señor» (Si 11,14).

Se perciben con frecuencia en la Biblia, especialmente en el Pentateuco, vestigios de la *antigua mentalidad clánica*: se descargan las faltas cometidas por el individuo sobre su familia, su tribu o su descendencia (Ex 20,5; Dt 5,19; 7,10). Hay que esperar al periodo del destierro para ver cómo los profetas sostienen vigorosamente la tesis de la responsabilidad individual (Jr 31,29-30; Ez 14,12-20; 18; 33,10-20; véase Dt 24,16).

Hasta el siglo II a.C. no se impuso progresivamente la idea de un más allá bienaventurado y de una revivificación de los cuerpos. Hasta este periodo tardío, el creyente que se enfrentaba a la muerte no tenía más certeza que la *perspectiva desoladora del šeʼol**, el mundo de los muertos. No era la nada absoluta, sino una semi-existencia desdichada y apagada, sin relaciones, sin proyectos, sin luz, en el mundo subterráneo de los muertos [*véase* p. 476]. Con todo, ya desde el siglo V las gentes estaban descontentas con esta concepción del *šeʼol*. El autor de Job, por ejemplo, pone en labios de su protagonista esta expresión: «Cuando expira el mortal, ¿dónde está?» (Jb 14,10).

Para los hombres del Antiguo Testamento la retribución* de los buenos y de los malos sólo podía tener lugar sobre la tierra. Al menos hasta la vuelta del destierro la sabiduría tradicional repite con fuerza la misma tesis: *la retribución temporal* es infalible y verificable. Si el impío no es castigado en su propia existencia, es indudable que el castigo lo sufrirán sus hijos. El principio se radicalizó y se dedujeron dos consecuencias desesperantes: la dicha y el éxito manifiestan siempre la bendición de Dios; el sufrimiento y el fracaso son siempre signos de culpabilidad. Cabe extrañarse de que tesis tan rígidas resistieran durante tanto tiempo a pesar de los numerosos desmentidos de la experiencia. Sólo el traumatismo colectivo del destierro y la vehemente oposición del libro de Job consiguieron quebrantar los viejos postulados.

Así pues, el enigma de la desdicha se plantea con intensidad en el Antiguo Testamento, tanto más que la Alianza mantiene el diálogo entre dos *partenaires* plenamente responsables. Los sabios exageran por momentos incluso la responsabilidad humana, ya que su con

cepción automática de la retribución se atreve a imputar al hombre su propia desdicha. Por lo que se refiere a la implicación de Dios en el destino humano, aparece siempre puesta de relieve, ya que él no comparte con nadie su señorío y ninguna divinidad secundaria puede cargar con la responsabilidad de las pruebas del hombre.

Sufrimiento humano y designio de Dios

Un elevado número de textos del Antiguo Testamento contemplan el sufrimiento humano en el eje de la pedagogía de Dios. Recordemos los principales acentos de esta catequesis sobre la desdicha.

El sufrimiento permitido por Dios aparece ante todo como un medio de *purificación*. La imagen preferida es la del crisol del fundidor, empleada muchas veces tanto por los salmistas como por los profetas (Sal 17,3; 26,2; 66,10; Is 1,25; 48,10; Za 13,9; Dn 11,35; 12,10). Se considera que la prueba revela, y después elimina, las impurezas del corazón al igual que las del metal quedan en las escorias (Jr 6,29-30; Sal 105,19; Si 2,2-5). Esta purificación por la desdicha es presentada a la vez como necesaria (Si 2,1.17) y beneficiosa (Lm 3,26-30).

En relación con este valor purificador, el Antiguo Testamento asigna con frecuencia al sufrimiento un papel de *instrucción*, o de revelación de los designios de Dios. El Deuteronomio siente predilección por este tema (Dt 8,2; véase 4,36), que será revalorizado por los salmistas después del destierro (Sal 94,12; 119,71) y retomado por Ben Sira (Si 4,17-18).

Gracia de luz y de lucidez, el sufrimiento se transforma en una *llamada a la conversión* (Os 2,8-9; 2 Cro 32,26; Ba 2,6-10.27-35; Sal 119,67; Sb 12,2). Los pensadores de Israel subrayaron particularmente este aspecto de la «pedagogía» (*musar*) de Dios, y la meditación sobre este tema les permitió profundizar el misterio de su paternidad educadora (Pr 3,12; véase Hb 12,5-13). Ellos reconocieron esta dimensión paternal del *musar* gracias a diferentes indicios: el castigo del hijo no llega nunca hasta la muerte (Sal 118,18); la pena anunciada es siempre condicional; la fidelidad de Dios a su designio de amor (es decir, su «justicia») garantiza el valor salvífico de las pruebas por las que pasan sus fieles (Lm 3,31-33; Sal 119,75): es el mismo el que hiere y cura las heridas (Os 6,1; Dt 32,39; 1 S 2,6-7; 2 R 5,7; Sal 75,8; Si 2,18; 18,13; 2 M 7,33). En los dos últimos siglos antes de Cristo, la fe en la resurrección corporal iluminará desde dentro esta teología del sufrimiento educador (2 M 6,13-16; 7,36; Sb 4,10-11.17).

Mucho antes del periodo de los Mártires de Israel, se había atribuido ya al sufrimiento de los amigos de Dios un valor de *intercesión*

y de rescate. Subrayada primero a propósito de Moisés, hombre de oración (Ex 17,11-12; Nm 11,1-2) capaz de ofrecer su vida (Ex 32,30-33), será retomada y privilegiada en el retrato del Siervo* de Dios (Is 52,13–53,12): el «castigo» que desfigura al «varón de dolores» esconde en realidad «el éxito del designio de Dios» (Is 52,14; 53,3-4.10) y la «revelación de su brazo» (53,1). El inocente que se deja confundir con los pecadores intercede por ellos (53,12) y ofrece su vida en expiación (53,10).

El libro de Job y la teología del sufrimiento

Más que un largo poema sobre el sufrimiento, el libro de Job es una pregunta hecha a Dios sobre el sentido de las pruebas que el hombre atraviesa. El autor del siglo V utilizó un viejo relato en prosa que presentaba el destino de Job en la perspectiva optimista de la sabiduría tradicional. Este relato subsiste actualmente en el Prólogo (capítulos 1–2) y el Epílogo del libro (42,7-17). Entre estas dos breves unidades, el poeta insertó largos discursos subversivos en los que Job dialoga sucesivamente con tres visitantes (3–31), después con el cuarto, Elihú (32–37), y finalmente con el mismo Dios (38,1–42,6).

Siguiendo el orden actual del libro, se advierten varios intentos sucesivos de dar razón del sufrimiento no merecido.

LA SUMISIÓN MUDA. Job propone una primera respuesta al enigma del mal en el momento en que acaba de ser privado de sus bienes y de sus hijos: «Desnudo salí del seno materno y desnudo volveré a él. El SEÑOR me lo ha dado y el SEÑOR me lo ha quitado. Bendito sea el nombre del SEÑOR» (Jb 1,21). No se niega el sufrimiento, pero Job no se permite buscar la causa: se confía totalmente a un Dios libre. El mismo tono se encuentra en la respuesta que da a su mujer, aunque esta vez ha sido tocado en su propia carne: «¡Resulta que estamos dispuestos a recibir de Dios [*'Elohim*] lo bueno y no lo estamos para recibir lo malo!» (2,10). No se hacen preguntas a Dios, y la alternancia de la dicha y la desdicha emana de una sabiduría que el hombre no tiene que sondear. Es esta referencia a una pura trascendencia lo que le pareció insuficiente al poeta del siglo V.

EL SATÁN, EL ADVERSARIO. El mismo Prólogo del libro sugiere otra explicación: el sufrimiento humano sería imputable al «Adversario», el *Śaṭan* al que Dios deja «dar vueltas» por el mundo (1,7; 2,2). En efecto, él parece el encargado del trabajo sucio: ruinas, muertes súbitas, enfermedades incurables. En realidad este Satán tiene todas las características de una imagen virtual. Aparece, dialogando con Dios

y, como todos los mensajeros celestes, tiene que presentarse ante el Señor, a quien debe pedir autorización antes de hacer cualquier mal (1,11; 2,5), y sobre todo la iniciativa de la prueba impuesta a Job viene del Señor (1,7; 2,3) y no del Adversario. Así pues, la responsabilidad de la desgracia no es en verdad transferida de Dios a Satán. Es indudable que por ello la continuación del poema e incluso el epílogo ignoran por completo el papel desempeñado por el Satán.

Su presencia en el Prólogo subraya en todo caso con eficacia que el origen de la desdicha puede muy bien ser exterior al hombre: la prueba de Job está *ya* programada cuando se produce el encuentro entre el Señor y el Satán, cuando Job, en la tierra, «persevera en su integridad» (2,3). Al mismo tiempo el narrador pone mucho cuidado en notar que la mala voluntad de Satán está circunscrita de antemano por un designio de Dios. Es un recordatorio discreto de la señoría total del Señor, que nunca descarga en una potencia secundaria la responsabilidad que tiene, ni siquiera en la desdicha de los hombres. Así se descarta de antemano toda tentativa de reinsertar el politeísmo. En el enigma del mal, el hombre tiene que vérselas a solas con Dios.

LOS DISCURSOS DE LOS TRES AMIGOS. Los largos discursos de los amigos de Job vuelven hasta la saciedad sobre algunos temas tradicionales que, según se suponía, explicaban los sufrimientos del creyente: los malos se atraen siempre la desdicha (15,21-24); la fidelidad asegura infaliblemente la dicha del justo (5,17-26); y, de todas formas, nadie es nunca puro ante Dios (4,17-21). Según ellos, la desgracia tiene lugar, ciertamente, por voluntad del Señor, pero siempre como castigo de una falta. En la desdicha no hay injusticia, sino que sencillamente funciona la lógica de la culpabilidad: el probado es siempre un reprobado. Él «cosecha lo que ha sembrado» (4,8); «Quien concibe maldad pare desgracia» (15,35); por ello sólo debe enojarse consigo mismo, y sólo la conversión le aportará la abundancia material y una intimidad creciente con Dios (22,21.23).

LAS QUEJAS DE JOB. Son las quejas de Job, especialmente sus lamentaciones expuestas directamente a Dios, las que invierten de manera decisiva esta temática de la desdicha y el mal. Job reconoce la indignidad radical del hombre ante Dios (13,28–14,12), pero, apelando a la experiencia común y a su propio destino, refuta fácilmente los discursos de los sabios sobre la retribución infalible. Después, no contento con reivindicar con pasión su inocencia, decide culpabilizar a

Dios. A la acción y la inacción de Dios (llamado *'Eloah*, singular de *'Elohim*), interpretadas como un deseo de hacer el mal, Job responde con reproches en los que desahoga su agresividad. Menciona escenas de brutalidad, de caza o de tribunal para hacer aparecer a Dios a la vez como malo e injusto (16,9-14; 27,2). Llega incluso a formular la acusación de que se alegra pérfidamente al ver el espectáculo de la desgracia de los hombres: «Destruye igual al inocente y al culpable. Si un azote mata de improviso, se ríe de la angustia del inocente» (Jb 9,22-23).

A juicio de Job, la conducta de Dios es un encarnizamiento irracional. De esta manera acusa a la *sabiduría* de *'Eloah*, que «desprecia la obra de sus manos» (10,8-12) y descarga tanto poder contra un ser frágil cuyos días están contados (10,3-7; 13,25-27). Job dirige su ataque también contra la *bondad* de Dios; Dios conoce y ve el sufrimiento del justo; ahí está «lo que ocultaba en su corazón desde siempre» (10,13); su intención primera y última es la de devolver «a la muerte, al lugar donde se citan los vivientes» (30,23). Hasta la *santidad* de Dios se ve puesta en tela de juicio: el Santo inventa la culpabilidad para poder imputarla (10,6-7.14-15). De esta manera Job echa en cara a Dios no sólo la responsabilidad de la desgracia, sino también del mal, y trata de explicar su sufrimiento recurriendo a la agresión y la maldad actuales de Dios. Es culpa de Dios; el culpable es Dios.

Finalmente, las quejas de Job sacuden los cimientos mismos de la Alianza. Dios ha sido el primero en renunciar a su «justicia»; en otras palabras, no se ha mostrado coherente en su designio de bondad. En adelante toda «justicia» del hombre ante Dios fracasará, porque toda reciprocidad en el don y toda fidelidad se vuelven impensables entre dos *partenaires* que no se reconocen. Es Dios quien necesita ser redimido: ésta es la respuesta que Job mantendrá hasta el final de sus diálogos con sus amigos, porque de su Dios ya no tiene más que una imagen echa añicos y percepciones contradictorias.

A decir verdad, esta transferencia demasiado simple no puede constituir la respuesta última al misterio del mal y hay un fallo importante que debilita las certezas de Job: la interpretación de la desdicha como castigo viene de los amigos, no de Dios. El propio Job no se ha liberado aún de este postulado terrible.

LOS DISCURSOS DE ELIHÚ. Con los discursos de Elihú, el cuarto visitante (32–37), se da un nuevo paso en la exploración teológica de la desdicha. En una larga exposición sobre la pedagogía de Dios (36,5-23), Elihú repite los argumentos clásicos: Dios no deja vivir al mal-

vado, sino que hace que los pobres se sienten en el trono con los reyes (36,6-7). Aun cuando los creyentes estén «atados con cuerdas de aflicción», Dios les ofrece una posibilidad de «consumar sus días en la dicha»: acoger el *musar* de Dios a la vez como una advertencia y una corrección (36,8-11). Pero después Elihú da un giro al discurso con una fórmula de un atrevimiento de todo punto inesperado: «Dios salva al pobre *por* la desdicha, le instruye mediante la aflicción» (36,15). Elihú no considera, como el texto de Is 53,10, que el sufrimiento de un siervo del Señor pueda servir para el rescate de un pueblo, pero valora plenamente la prueba del justo en el plano individual: la desgracia puede ser, en el designio de Dios, un instrumento de salvación para el hombre. La aflicción misma es relevante: ella «abre el oído» del pecador. No obstante, lo que falta aquí es el aspecto propiamente paternal de la pedagogía de Dios, que aparecerá en el largo discurso del Señor (38,1–41,26).

LOS DISCURSOS DE DIOS. Dios responde, en efecto (38,11), y Job lo «ve con sus ojos» (42,5); pero persiste un desfase entre las quejas de Job y los temas desarrollados por Dios en su respuesta. Al lado del trágico cuadro de la condición humana, el Señor se limita a yuxtaponer el fresco de sus obras. ¿Cómo unificar la perspectiva, cómo articular los dos enfoques de la acción divina?

En el plano del cosmos y de los seres vivos, Dios equilibra los contrarios, asegura las alternancias, modera las leyes con su imaginación y su poder con la ternura. Allí su sabiduría no es cogida en falta; la obra es coherente. Allí no hay ni mérito que recompensar ni malvados a los que castigar: y aunque el gobierno de este mundo plural implique muchas veces una sabiduría paradójica, en ningún lugar se choca contra el caos. Según Job, el caos existe, pero en otro plano, el del hombre y su libertad. En este mundo donde el hombre debe vivir autónomo y responsable, tiene que afrontar a su pesar el mal moral y la desdicha. Más aún, la desdicha es hasta tal punto aleatoria que está desconectada del mal y puede ser totalmente inmerecida.

Cuando finalmente el Señor sale de su mutismo, no responde directamente sobre el caos moral que Job le reprocha, porque sobre este tema la palabra del siervo está entrampada en las imágenes. Dios juez, Dios inquisidor, Dios cruel: imágenes con las que Job ha tratado de objetivar su angustia. El Creador no responde en este nivel de los fantasmas, sino en el nivel de lo real que manifiesta lo que se puede conocer de él; da la palabra a sus obras y deja finalmente a Job ante el espectáculo de su armonía paradójica. No argu-

menta, paso a paso, a partir de las quejas de Job, sino que sugiere a su fe un camino que es también paradójico: para librarse del caos que lo obsesiona, Job tiene que renunciar a forzar a Dios. Lejos de imponer al Creador criterios estereotipados, debe aceptar que no sabe, para entrar en la sabiduría de Dios que hará estallar sus límites.

Job respondió al Señor:
«Me doy cuenta que todo lo puedes,
que eres capaz de cualquier proyecto.
[Dijiste:] "¿Quién es éste que vela mi designio
con razones carentes de sentido?".
Sí, hablé sin pensar de maravillas
que me superan y que ignoro.
(Escucha y déjame hablar,
te voy a preguntar y tú me instruirás).
Sólo de oídas te conocía,
pero ahora te han visto mis ojos.
Por eso me retracto y me arrepiento
echado en el polvo y la ceniza» (Jb 42,1-6).

Quedan pendientes dos preguntas y Job las hace (v. 4), pero en un nuevo clima y en total sumisión a Aquel que es toda la respuesta. El encuentro con Dios desemboca, pues, para Job, a la vez en el silencio (40,4-5) y en el diálogo (42,4). El silencio devuelve a Job a su verdadero lugar y en el diálogo que se inicia Dios «hace saber» a Job cuál es su verdadero rostro.

En el Epílogo (42,7-17) el Señor, en el momento en que va a restablecer la dicha de Job, se dirige a Elifaz, el primero de los visitantes, y le dice: «No habéis hablado bien de mí, como *mi siervo Job*. Coged ahora siete terneras y siete carneros, acudid a *mi siervo Job* y ofrecedlos por vosotros en holocausto. *Mi siervo Job* intercederá por vosotros. Sólo en consideración a él no os infligiré castigo alguno por no haber hablado bien de mí, como ha hecho *mi siervo Job*» (42,7-8).

Se aprecia fácilmente la importancia teológica de esta palabra del Señor, que en cuatro ocasiones rehabilita a Job nombrándolo «mi siervo». Sin esta palabra que demuestra la estima de Dios, la nueva dicha de Job seguiría marcada por la ambigüedad. A lo sumo se podría decir que la situación de Job, objetivamente, ha cambiado. Pero puesto que Dios ha hablado, los visitantes saben ya que Job era realmente inocente y que en el momento presente sigue siendo íntimo de Dios. En adelante ellos, y todos con ellos, podrán interpretar

la nueva dicha de Job como la bendición que Dios renueva para su servidor.

No obstante, no todo está aclarado y el libro de Job deja todavía sin responder todo un campo de la cuestión, que es muy importante para la imagen de Dios. Si Dios, en efecto, revela el sentido de la dicha de Job, no dice claramente por qué la desdicha ha recaído sobre él. Sin embargo, Job sabe ahora que nada le autorizaba a privilegiar el aspecto «tenebroso» y «velado» (38,2; 42,3) del rostro de Dios a costa de su bondad y su fidelidad que se le revelan de nuevo sobreabundantemente.

Qohélet o Eclesiastés

Qohélet es un pseudónimo que significa «la que / el que reúne» (en griego: *Ekklesiastes*). Sirviéndose de una ficción literaria, el autor se identificó con Salomón, «hijo de David, rey de Israel, en Jerusalén» (1,1.12). Y escribió, en los siglos IV o III a.C., una especie de ensayo sobre la condición humana. Es una obra inclasificable, compuesta sin mucha preocupación por la lógica, pero que sorprende y conmueve por su acento de autenticidad. Qohélet aborda primero el éxito excepcional de sus proyectos regios (2,1-26); después se pregunta reiteradamente sobre la realidad de la felicidad de los hombres (3,1–7,14) y sobre el valor de la sabiduría y sus postulados tradicionales (7,15–9,6), antes de concluir con una serie de observaciones y consejos (9,7–12,8) entre los que destacan dos consignas realistas: hay que actuar con toda lucidez (9,10; 11,1-6) y «hacer uso de la sabiduría» (10,10), aunque no sea siempre recompensada; y al mismo tiempo hay que saborear las alegrías que Dios da (9,7-9; 11,9-10) antes de que llegue la tarde de la vida (12,1-7).

Qohélet frente a la sabiduría humana

Qohélet, mucho más tarde que Job, se hace también eco del malestar de los espíritus en una época en la que, para Israel, administrada por dinastías extranjeras, se han esfumado todos los sueños teocráticos. Él critica la sabiduría como sistema cerrado y como intento de explicación total de lo real. Íntimamente solidario con todos los hombres desconcertados que viven a su alrededor, descubre en el corazón de todo esfuerzo y de todo proyecto un indicio de fragilidad y de «vanidad»: el *hebel* (en hebreo: «soplo impalpable, vaho»). La palabra *hebel* resume todos sus descubrimientos y recubre los tres sectores principales de su búsqueda: el tiempo, los valores y la vinculación del hombre con las cosas de su universo.

¡Vanidad de vanidades! –dice Qohélet–, ¡vanidad de vanidades, todo es vanidad! ¿Qué saca el hombre de toda la fatiga con que se afana

bajo el sol? Una generación va, otra generación viene; pero la tierra permanece donde está. Sale el sol, se pone el sol; corre hacia su lugar y de allí vuelve a salir. Sopla hacia el sur el viento y gira al norte; gira que te gira el viento, y vuelve el viento a girar. Todos los ríos van al mar y el mar nunca se llena. [...] Lo que fue, eso será; lo que se hizo, eso se hará. Nada nuevo hay bajo el sol (Qo 1,2-7.9).

EL TIEMPO. El punto de partida de la reflexión de Qohélet es una percepción muy aguda de la temporalidad. Todo tiene su ritmo (1,5) y con frecuencia obedece a una ley de alternancia o de inexorable sucesión (3,1-8; 1,4).

> *Todo tiene su momento, y cada cosa su tiempo bajo el cielo:*
> *Su tiempo el nacer, y su tiempo el morir;*
> *su tiempo el plantar, y su tiempo el arrancar lo plantado.*
> *Su tiempo el matar, y su tiempo el sanar;*
> *su tiempo el destruir, y su tiempo el edificar.*
> *Su tiempo el llorar, y su tiempo el reír;*
> *su tiempo el lamentarse, y su tiempo el danzar [...].*
> *Su tiempo el amar, y su tiempo el odiar;*
> *su tiempo la guerra, y su tiempo la paz* (Qo 3,1-4.8).

Los bienes más preciosos, como la fuerza y la juventud, son siempre y necesariamente temporales (11,10) y las promesas de las cosas ocultan siempre una engañifa. Como el mar insaciable atrae todas las aguas, los ojos y la boca del hombre buscan a lo largo de la vida alegrías que nunca se satisfacen (1,7-8; 4,7-8; 5,9; 6,7). Todo pasa; y, sin embargo, el tiempo que huye no aportará nunca nada nuevo bajo el sol (1,9), porque ese tiempo se cierra sobre sí mismo para traer mañana lo que fue ayer (3,15). El curso cíclico de los acontecimientos engendra el olvido, la monotonía y el hastío (1,6-11), y el hombre deja de pensar en este mundo en el que «nada hay que añadir ni nada hay que quitar», porque «cuanto Dios hace es duradero» (3,14).

LOS VALORES. La misma decepción ante la perversión de los valores. Los hombres no están en su lugar, ni el juez inicuo, ni el rey viejo y necio (3,16; 4,13-16), y en el reino la autoridad se degrada en todos los niveles, dejando al indigente sin recursos (5,7). Ni el bien, ni el trabajo, ni la dignidad moral encuentran su recompensa (8,10-14); las competencias no son reconocidas y la sabiduría es despreciada cuando viene de un pobre (9,11.13-16). Por ello la tentación de la indiferencia se hace irresistible para Qohélet: dado que los contra-

rios se anulan (3,1-8), porque la misma muerte confunde al necio y al sabio y rebaja a todos los hombres al rango de los animales (2,12-15; 9,2; 3,18-21), ¿para qué sirve el esfuerzo, para qué sirve la sabiduría? «Que es vanidad todo el porvenir» (11,8). Los valores, desvirtuados y ridiculizados en el mundo, terminan invirtiéndose en el corazón del sabio: más vale un aborto que un hombre que ha tenido cien hijos (6,3), más vale la muerte que la existencia: «Felicité a los muertos que ya perecieron, más que a los vivos que aún viven. Y más feliz que ambos el que aún no ha existido, pues no ha visto las barbaridades que se cometen bajo el sol» (4,2-3).

LOS BIENES. El tercer eje de la reflexión de Qohélet es el vínculo que existe entre el hombre y su porvenir. Tampoco ahí encuentra el hombre ninguna seguridad ni ningún punto de apoyo: «A muchos bienes, muchos que los devoren» (5,10); el que ha trabajado no goza del fruto de su trabajo y es un extraño el que se aprovecha (2,18-23; 6,1-2). Ninguna fortuna está a salvo de una catástrofe y tal vez el hombre que se ha fatigado toda su vida no deje nada a su hijo: «¿De qué le vale fatigarse para el viento?» (5,15). Dado que el hombre no conoce su hora (9,2), dado que el haber del hombre no está en nada ligado a su ser, vale más gozar, día a día, de lo que Dios concede: «Mejor es lo que los ojos ven que lo que el alma desea» (6,9).

Lo que hace que Qohélet resulte particularmente contundente en esta crítica de la sabiduría humana es que focaliza sus observaciones y sus consideraciones en el tema único del fracaso. Capta al hombre en el momento en que, por todas partes, choca con sus propios límites y por las fisuras del tener se desliza en él el deseo de un suplemento de ser. Qohélet procede de un medio rico, con el que no ha roto. Es el peso mismo de la riqueza, del poder y del saber lo que le revela su finitud; es el cierre de su universo lo que le obliga a tomar conciencia de la estrechez de su corazón humano. Se apoya en el tiempo y la muerte, que le parecen claves del *hebel*, y comienza su reflexión sobre Dios en el momento en que la trayectoria de la dicha empieza a desviarse.

La parte de Dios y la parte del hombre

Qohélet tropieza con el misterio impenetrable de la acción divina. Dios no explica ni su designio ni los medios que elige y el hombre se encuentra sólo con su pregunta en un mundo mudo. Vive bajo el signo del trabajo, de la pena (*'amal*), es decir, del deber, de la ocupación (*'inyan*), de las cosas que le acaparan. Siente con dolor su falta de armonía con la sociedad y con la historia. Sin raíces en la exis-

tencia, sin punto focal para una visión coherente del mundo (3,11), se siente vulnerable por todas partes. Dios está lejos, el mundo no es acogedor: hay inseguridad por doquier. Entonces la tentación del hombre es proyectar sobre Dios la responsabilidad de la disonancia. Parece que también Qohélet experimenta placer acumulando las aporías y por ello, indirectamente, no se priva de preguntar a Dios. Pero se detiene antes de juzgarle y se resigna a no decirlo todo.

Así pues, hablará de Dios y de la respuesta de Dios, pero con una suerte de reserva y de modestia forzada. Lo que él defiende se resume en cuatro puntos.

1. Hay que afirmar, en cualquier caso, *la existencia de una Providencia divina*. Si el hombre ignora el sentido de su propia aventura, si frente al *še'ol* igualitario e ineludible se siente desarmado, y si nadie está «dispensado del combate» de la muerte (8,5-8), esta incertidumbre y esta vulnerabilidad son providenciales, porque disuaden de cualquier intento de dominar el futuro. Si el mal existe y perturba las relaciones sociales y el orden de la creación, procede del corazón del hombre: «Mira, sólo esto descubrí: Dios hizo sencillo al hombre, pero él se complicó con tantos razonamientos» (7,29).

2. Partiendo de la certeza de la muerte, el hombre debe *aceptar a los otros sin límites*, sin sorpresa ni cólera. En particular, tiene que admitir que se encuentra en una situación inestable. El ritmo de las cosas no se adapta necesariamente al de los hombres; cada cosa tiene su momento propicio y es normal que el hombre, en la creación, sea el único ser inoportuno, ya que es el único que pregunta por el sentido de su temporalidad.

3. Hay que actuar, aun *ignorando el sentido último de la acción*. Hay que aceptar la carrera, a pesar de la dificultad. Ni la deserción ni la abstención serán decisiones sabias para el hombre que sólo vive una vez (9,10).

4. Dado que también la dicha se marchita muy deprisa, *aprovechar las sanas alegrías* cuando se presentan es cumplir la voluntad de Dios que ha dado al hombre esta «parte»: «Anda, come con alegría tu pan y bebe de buen grado tu vino, que Dios está ya contento con tus obras. Viste ropas blancas en toda sazón, y no falte perfume en tu cabeza. Vive la vida con la mujer que amas, todo el tiempo de tu vana existencia que se te ha dado bajo el sol, ya que tal es tu parte en la vida y en las fatigas con que te afanas bajo el sol» (9,7-9).

Pero, según Qohélet, el hombre sólo podrá gustar con seguridad de las alegrías terrenas si sabe permanecer conscientemente dentro de sus límites y si consiente en evitar en todo la desmesura. El enemigo es el exceso en el deseo. El mismo Qohélet tiene esta experien-

cia y por ello su serenidad es dolorosa, pues oculta una desproporción entre sus deseos y su implicación personal. Él espera de las cosas lo que ellas no pueden dar; pide demasiado al mundo y poco a sí mismo.

Por otro lado, para comprender mejor lo que Dios hace en la creación Qohélet debería escuchar lo que el Señor dice a su pueblo. Al no integrar nunca la historia santa de Israel en su perspectiva teológica, el autor hace aún más denso el silencio de Dios. Las preguntas que hace a la sabiduría divina se quedan sin respuesta fuera del campo de la Alianza.

Sirácida o Eclesiástico

El escriba Jesús, hijo de Sira (en hebreo *ben Sira*, y de ahí los nombres griego –*Sirach*– y latino –*Siracides*–), notable de Jerusalén, escribió hacia el año 190 a.C. el más largo de los libros sapienciales bíblicos. En esta época el helenismo, adornado con el prestigio de la inteligencia, de la belleza y de la libertad individual, se propagaba rápidamente por todo el Oriente Próximo. En el año 198 Palestina es incorporada al imperio de los seléucidas, dinastía griega que heredó en Siria del imperio de Alejandro. Cada una de las grandes ciudades quería tener su gimnasio, que de hecho era una institución de educación «secundaria» para los jóvenes ciudadanos de las clases acomodadas. Incluso en Jerusalén se prestaba cada vez menos atención al Templo y sus ceremonias, y el ejemplo de la apertura a la novedad venía de las clases altas, por ejemplo, de la poderosa familia aristocrática de los tobíadas [*véase* p. 366].

La sabiduría del judaísmo

Ben Sira, sin rechazar *a priori* todas las costumbres griegas (véase 31,12–32,13) se atribuyó como tarea la reafirmación de los valores tradicionales del judaísmo. No acumula las sentencias aisladas, como en el libro de los Proverbios, sino que, en una larga primera parte (1,1–42,14), procede desplegando cuadros o retratos sucesivos en los que el pensamiento tiene tiempo de articularse, a la manera de la sabiduría egipcia tardía (en lengua demótica). Todo le interesa: la vida social, los reflejos morales, las relaciones de Dios con su creación, pero sobre todo la fidelidad a la Ley y la búsqueda de la sabiduría. La segunda parte de la obra, mucho más corta (42,15–50,29), está centrada en la gloria de Dios en la creación y en la historia. Ben Sira innova al introducir en la reflexión sapiencial la preocupación por el pasado de Israel; y su Elogio de los Padres (44–50), aunque utiliza materiales puramente bíblicos, se asemeja al modelo griego del *enkomion*: una especie de elogio, de panegírico. El autor cierra su libro en primera persona con un himno de acción de gracias (51,1-12) y un resumen entusiasta de su vida de sabio (51,13-30).

El nieto de Jesús ben Sira encuentra, en un viaje a Egipto hacia 132, un ejemplar de «esta importante instrucción» y se impone el deber de traducirlo al griego «para uso de aquellos que, viviendo en el extranjero, desean aprender y reformar sus costumbres para vivir conforme a la Ley» (final del Prólogo). Esta traducción griega fue durante mucho tiempo el único texto conocido del Sirácida. Se han descubierto fragmentos hebreos en El Cairo (1895 y 1931), después en la cueva 2 de Qumrán (1956) y finalmente en Masada (1964). El conjunto de estos fragmentos representa aproximadamente las dos terceras partes del libro. Parece que ya antes de la era cristiana el texto original de Ben Sira fue revisado en algunos lugares con un hebreo más reciente, lo cual explica la presencia, en las versiones posteriores, de un texto corto y de otro más largo que pone de manifiesto algunas modificaciones teológicas.

Las grandes enseñanzas del Sirácida

EL DIOS DE SIEMPRE. Ben Sira retoma las afirmaciones tradicionales sobre el Dios único (36,5; 42,21), eterno (18,17; 36,17), santo (23,9) y creador omnisciente (42,18-25). Con todo, se atreve a escribir: «Mi conclusión es ésta: "Él lo es todo"» (Si 43,27). La fórmula sorprende, pero recuerda las de Jr 23,24 y Sal 139,7-12 y, por otro lado, el acento puesto en la trascendencia y la libertad de Dios (43,28) aleja toda sospecha de panteísmo.

Según Ben Sira la creación de Dios es perfecta en todos sus aspectos (39,12-35), a pesar de la miseria del hombre (40,1-11) y de la amenaza constante de la muerte (41,1-14). Programada para durar indefinidamente (42,33), la creación obedece a una curiosa ley estructural: «Todas las cosas de dos en dos, una frente a otra, no ha creado nada imperfecto» (42,24). Esta ley de polaridad, que vale tanto para los hombres (33,13-15) como para el cosmos, es expresión de una voluntad soberana del Creador. El mal, físico y metafísico, encuentra su lugar finalmente en la armonía de la obra divina (42,22-25; 43,10).

EL HOMBRE Y SU LIBERTAD. Este saber y este poder englobantes de Dios no quieren en modo alguno reducir al hombre al silencio ni detener su búsqueda. El hombre debe ensalzar a Dios «todo cuanto pueda» (43,30) y con toda la sabiduría que Dios le ha concedido (v. 33). En varios lugares Ben Sira insiste en el libre arbitrio del hombre (15,11-17; 17,7; 27,8; véase Dt 30,15.19): «Al principio el Señor creó al hombre, y lo dejó a su propio albedrío» (15,14). Así pues, lo que determina la acción del hombre es su *diaboulion*, su deliberación.

El texto hebreo, aquí y en 27,6, emplea el término *yeṣer*, que designa la libre decisión de cada uno (véase 21,11; 37,3).

SÓLO LO DE AQUÍ ABAJO. Mientras que el principio estricto de la retribución temporal había sido severamente criticado por Job, Qohélet y los Salmos 43 y 73, Ben Sira repite en este punto los postulados de la antigua sabiduría israelítica coloreándolos con su veneración por la Torá: las transgresiones de la Ley reclaman en esta vida el castigo de Dios; por el contrario, la fidelidad asegura al creyente todos los bienes que puede desear: bienestar, salud y un recuerdo perdurable después de la muerte (1,13; 2,8; 7,36; 28,6; 37,26; 39,9-11; 41,5-13). Dios mismo se presenta como garante de esta justa retribución (11,26; 12,6; 27,23), pero siempre en el marco de la vida terrena o a lo sumo en el momento de la muerte (28,6), y Ben Sira no deja entrever jamás la posibilidad de la supervivencia de ultratumba.

LA ORACIÓN Y EL CULTO. La oración personal ocupa un lugar muy extenso en la obra de Ben Sira, ya se trate de la alabanza (17,8-10; 39,14-15.35; 43,30), de la acción de gracias (51,1-12.22) o de la súplica (21,1; 22,27–23,6; 28,2-4; 35,16-22; 36,1-22). Pero Ben Sira cita pocas oraciones litúrgicas, mientras que se interesa mucho por el culto y el sacerdocio. Los encendidos elogios que hace de Aarón, de Pinjás y del sumo sacerdote Simón (45,6-22.23-26; 50,1-21) se comprenden fácilmente en una época en la que el sacerdocio de los hijos de Sadoc veía cómo aumentaba su influencia política.

LA SABIDURÍA AMADA. Ben Sira, cuya vida fue una larga búsqueda de la sabiduría (51,13-30; 24,30-34), insiste en la importancia de este aprendizaje (6,18-37) y en el discernimiento que requiere (19,20-30; 37,16-26). Como el labrador, hay que esperar pacientemente los frutos de la sabiduría (6,27; 14,2), y como un esclavo voluntario, «no rebelarse contra sus cadenas» (6,25). La dicha del sabio tiene que pagar ese precio (14,20–15,10). Con la sabiduría que le alimenta y le da de beber (15,3) mantiene una relación verdaderamente personal, porque esta sabiduría se transforma para él en una esposa acogedora (15,2) y una madre que educa y revela sus secretos (4,11-19).

Para Ben Sira, como en los Proverbios (1,7; 9,10), la base y la cima de toda sabiduría es el temor del Señor, entendido como una actitud de respeto y de apertura que se traduce en una obediencia filial (1,11-21; 2,7-10.15-17; 21,11). Dado que todo temor del Señor implica la fidelidad a su Ley (2,15-16; 23,27), el sabio se aplica a guardar los preceptos (1,26; 6,37; 19,20). Esto será para él como un

culto espiritual (35,1-2). En el texto central del capítulo 24, Ben Sira no considera los preceptos particulares, sino la Torá en su conjunto, como revelación de los designios y de la obra de Dios. Para él la Torá, aunque no se identifica exactamente con la sabiduría, es ciertamente su mejor expresión: «Todo esto [todo lo que se ha dicho de la Sabiduría, de su papel y de lo que aporta] es el libro de la alianza del Dios Altísimo, *la Ley* que nos prescribió Moisés como herencia para las asambleas de Jacob. Ella rebosa *Sabiduría* como el Pisón [el río del Paraíso]» (24,23.25).

Ben Sira valora la Sabiduría hasta tal punto que considera en dos ocasiones su preexistencia junto a Dios: «Antes de todo fue creada la sabiduría, la inteligencia prudente desde la eternidad» (1,4 24,3; *véase* p. 473).

1 *La sabiduría hace su propio elogio,*
se gloría en medio de su pueblo. [...]
3 *«Yo salí de la boca del Altísimo,*
y como niebla cubrí la tierra.
4 *Yo puse mi tienda en las alturas,*
y mi trono era una columna de nubes.
5 *Yo sola recorrí la bóveda del cielo,*
y me paseé por la profundidad del abismo.
6 *Sobre las olas del mar, sobre toda la tierra,*
sobre todos los pueblos y naciones se extendía mi dominio.
7 *En todos ellos busqué donde descansar,*
una heredad donde establecerme.
8 *Entonces el creador del universo me dio una orden,*
el que me había creado me hizo plantar la tienda,
y me dijo: "Pon tu tienda en Jacob,
sea Israel tu heredad".
9 *Desde el principio, antes de los siglos, me creó,*
y por los siglos de los siglos existiré.
10 *Oficié en la tienda santa delante de él,*
y así me establecí en Sión;
11 *en la ciudad amada me hizo descansar,*
y en Jerusalén está mi poder. [...]
13 *He crecido como cedro del Líbano,*
como ciprés de las montañas del Hermón. [...]
16 *Como terebinto he extendido mis ramas,*
un ramaje hermoso y espléndido. [...]
19 *Venid a mí los que me deseáis,*
y saciaos de mis frutos. [...]

22 *Quien me obedece, no pasará vergüenza,*
los que cumplen mis obras, no llegarán a pecar».
23 *Todo esto es el libro de la alianza del Dios Altísimo,*
la Ley que nos prescribió Moisés
como herencia para las asambleas de Jacob.
(Sirácida 24,1...23).

La Sabiduría de Salomón

El libro de la *Sabiduría* de Salomón fue escrito hacia los años 30-10 a.C., muy probablemente en Alejandría, centro de cultura donde, desde hacía varios siglos, los judíos de lengua griega se esforzaban por armonizar su fe con los valores del helenismo [*véase* p. 365]. Este libro es una obra vigorosa, original y apasionante, cuyas tres partes bien distintas son obra del mismo autor.

BIBLIA

Los artesanos y el escriba

Como buen escriba, Ben Sira está persuadido de la importancia de la instrucción que permite a la vez estudiar la ley de Dios y obtener un cierto rango social. Sin despreciar a los artesanos, muestra la superioridad del escriba sobre ellos. Pero más tarde, los fariseos recomendarán unir el estudio de la Ley y el trabajo manual; por ejemplo, Pablo de Tarso será tejedor y el gran rabino Samay será carpintero, como Jesús.

38,24 *La sabiduría del escriba se adquiere*
en los ratos de ocio,
el que se libera de los negocios
se hará sabio.
25 *¿Cómo podrá llegar a sabio el que*
empuña el arado? [...]
26 *Se dedica con empeño a abrir surcos,*
y se desvela cebando terneras.
27 *De igual modo el obrero o artesano,*
que trabaja noche y día [...].

Sigue la descripción del trabajo del grabador, del herrero y del alfarero.

31 *Todos éstos confían en sus manos,*
y cada uno es sabio en su oficio.
32 *Sin ellos no se podría construir*
una ciudad [...].
33 *Pero no se les busca para el consejo*
del pueblo [...].
34 *No son capaces de enseñar*
ni de juzgar [...].
Pero ellos aseguran
la creación eterna,
y su oración tiene por objeto
las tareas de su oficio.

39,1 *No así el que se aplica de lleno*
a meditar la ley del Altísimo.
Indaga la sabiduría de todos los antiguos,
y dedica su ocio a estudiar
las profecías [...].
5 *Por la mañana dirige su corazón*
hacia el Señor, su Hacedor [...].
6 *Él lo llenará de espíritu*
de inteligencia [...]
y en la oración
dará gracias al Señor. [...]
8 *Y se gloriará en la ley de la alianza*
del Señor.
(Sirácida 38,24...39,8)

Un libro judío con forma griega

La *primera parte*, fruto de la pura tradición sapiencial*, opone el destino de los justos al de los impíos (1,1–6,21). La muerte de los justos, aunque sea prematura, los introduce en la salvación y la inmortalidad; los impíos, por el contrario, después de una vida arruinada y decepcionante, no conocen la recompensa ante el Señor. En el centro de esta parte (capítulos 3-4) el autor profesa su fe en la inmortalidad que recompensa a los justos.

En la *segunda parte* (6,22–9,18) se supone que es el propio Salomón quien se dirige a los demás reyes y de ahí el título del libro. Desde su condición de simple mortal, él ha orado para obtener la sabiduría y ésta le ha llenado enseñándole todo. Por ello está en condiciones de precisar su naturaleza y su origen misterioso: espíritu inteligente y santo, está unida a Dios tan íntimamente que se identifica con su acción en el cosmos y en las almas.

La *tercera parte* (10–19) describe la obra de la Sabiduría a lo largo de la historia, primero en la vida de los héroes del Génesis (10) y después en el Éxodo* del pueblo de Dios (11–19). Esta última exposición se ve interrumpida un momento por una digresión sobre el culto a los astros, los ídolos y los animales (13–15).

Este ordenamiento del libro responde a las exigencias del género literario demostrativo (o epideíctico), bien conocido de la retórica griega (Aristóteles, Isócrates), con sus tres momentos típicos: el exordio, el elogio y la sincrisis («comparación», en la que se aportan ejemplos, tomados aquí sobre todo del Éxodo). Nunca, antes de la *Sabiduría*, había reflejado un libro bíblico hasta este punto la cultura griega y, no obstante, la obra sigue siendo profundamente judía por numerosos rasgos. Para el autor, en efecto, la Sabiduría sólo puede ser recibida como un don, que hay que pedir a Dios en la oración (7,15-21; 9). Por otro lado, la epopeya de Israel es celebrada ante todo como el gesto de la salvación realizada por Dios, que ha sido siempre clemente y moderado, tanto con su pueblo como con Egipto y Canaán (11,15-20; 12,4-11). A partir de 11,1 la Sabiduría se difumina (salvo casualmente en 14,5) y Dios ocupa todo el ámbito de la acción hasta tal punto que el autor se dirige directamente a él, transformando su fresco histórico en una larga oración. Otro rasgo específicamente judío: siempre que el autor hace referencia a un texto o a un episodio bíblicos, su comentario se emparenta con la exégesis libre del «midrás» judío: el comentario enriquecido con añadidos legendarios.

Es de todo punto evidente que el autor se dirige a los judíos, sin necesidad de explicitar sus alusiones al Génesis (Sb 10,1-14). Sus destinatarios no son sólo los miembros de la elite intelectual, y especialmente los jóvenes, futuros dirigentes de la comunidad, sino

todos los que corren el riesgo de caer en la tibieza, el rechazo de los mandamientos (2,12) o la fascinación de los sistemas filosóficos y de las religiones mistéricas. Él recuerda a todos sus deberes para con la tradición y la misión de Israel, «que había de dar al mundo la luz incorruptible de la Ley» (18,4).

La aportación teológica

El autor de la *Sabiduría* subraya, a su manera personal, rasgos de la acción divina que ya la tradición había puesto de relieve. Creador, Señor del universo, amigo del hombre, Dios es el sabio por excelencia. Por ello su pedagogía, que sabe mostrarse fuerte (12,20), se reviste siempre de moderación (12,15-18) y de misericordia (11,23; 12,20).

Pero la Sabiduría de Dios aparece ya bajo un aspecto nuevo cuando el autor escribe: «Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y lo hizo a imagen de su mismo ser» (2,23); «los fieles a su amor permanecerán a su lado» (3,9). Dios les prepara la dicha en el más allá. El enigma de la retribución*, que tuvo tanto peso en la teología de los sabios anteriores (Job, Qohélet), se ilumina de manera definitiva: el más allá manifestará el valor real del creyente a los ojos de Dios [*véase* p. 479].

La audacia teológica del autor da un paso más cuando se esfuerza por hacer de la Sabiduría una realidad propiamente divina. Dado que concentra en sí misma los principales atributos de Dios, expresa adecuadamente los diversos modos de su actuación en el mundo. No es presentada como mediadora entre Dios y el mundo, sino como el signo de una presencia intensa en el universo y en la conciencia del hombre. Paralelamente, parece que en algunos pasajes el «yo» personal de la sabiduría adquiere una cierta consistencia: ella es reina, amada por el Señor del universo, en simbiosis con él e iniciada en la ciencia misma de Dios, y actúa por todas partes en el gobierno del cosmos. Además, puede ser concedida a los creyentes. Así pues, está en el hombre sin dejar de ser de Dios [*véase* pp. 473-474].

Una nueva antropología

El libro de la *Sabiduría* reviste a veces la concepción judía del ser humano con esquemas tomados de la antropología griega. Como los otros escritores del Antiguo Testamento, el autor de la *Sabiduría* ve en el alma (*psyche*) a la vez el principio vital que anima el cuerpo, la fuente de todas las energías y de todas las actividades del hombre (15,11) y la sede del yo individual y, por tanto, del esfuerzo moral y de las aspiraciones religiosas. Esta noción tan rica ocupa un lugar

preponderante en la antropología de la *Sabiduría*. La palabra *pneuma*, que designa el espíritu, el aliento del hombre, aparece únicamente como próxima a un tema de la creación: el hombre es un ser «que tiene el espíritu prestado» (15,16; 16,14).

Por otros rasgos el libro revela la influencia del pensamiento griego.

– Las nociones, típicas del pensamiento griego, de «corazón» (*kardia*) y «carne» (*sarx*) han perdido toda su importancia.

– El acento está puesto en el binomio alma-cuerpo (*psyche-soma*) y el libro subraya la distinción de naturaleza y de origen entre el alma, que tiene su realidad propia, y el cuerpo corruptible (9,15).

– Este contraste se halla reforzado en 4,12 y 9,15 por la presencia de la palabra *nous* (espíritu pensante), típicamente griega.

– Si se puede hablar de dualismo griego en la *Sabiduría*, es sólo en el sentido de un dualismo psicológico y moral. En efecto, en muchos puntos esenciales, al autor se distancia de los pensadores griegos. Para él el alma no es extraña al cuerpo y no parece que la considere como realmente preexistente (ni siquiera en 8,19-20). Nunca se describe la unión de alma y cuerpo como una degradación; al contrario, el alma es creada por Dios *para* estar unida al cuerpo, y este cuerpo es su expresión normal. Ciertamente la *Sabiduría* reserva un gran espacio a los valores de conocimiento (4,12; 6,15; 7,7.15; 8; 9,13-18), pero la salvación afecta al hombre entero; éste, que es cuerpo y alma, tiene que someterse a las exigencias del Espíritu o de la Sabiduría (1,4-5). En la perspectiva de este libro, a diferencia de la filosofía platónica, nunca se trata de que el alma se libere de la materia o se evada del cuerpo para encontrar su libertad y su pureza primeras. Así, en la *Sabiduría*, el realismo bíblico equilibra manifiestamente las aportaciones griegas.

La Sabiduría personificada

Cinco textos bíblicos, notablemente espaciados en el tiempo, recuerdan las relaciones privilegiadas de Dios con la Sabiduría más o menos claramente personificada:

- *Proverbios 8,22-31*, que podría ser pre-exílico, aunque la sección Pr 1–9 fue reelaborada después del destierro.
- *Job 28*, que se puede datar, con el conjunto del libro, en el siglo V, o considerar como un añadido del siglo IV.
- *Sirácida 24*, cuyo original se remonta a los años 190-180.
- El texto sapiencial de *Baruc 3,9–4,4*, que se sitúa hacia 100-80 a.C.
- Y, finalmente, el libro griego de la *Sabiduría de Salomón*, hacia 30-10 a.C.

«Yo, la sabiduría» (Proverbios 8,12-21)

En los primeros capítulos de Proverbios la Sabiduría es personificada en un primer nivel como el arquetipo femenino del sabio: mujer deseable a la que hay que unirse a toda costa (Pr 4,5-9), hermana o amiga (7,4), capaz de interpelar a los humanos como un profeta (8,1-3), pero a la manera de los sabios (1,22-23; 8,4-11). A partir de 8,12 se presenta personalmente, enumera los atributos que la aproximan a Dios (8,12-21) y reivindica un lugar de favor junto a él (8,22-31). Es la puerta de entrada a toda investigación sobre la Sabiduría personificada.

La Sabiduría no posee por naturaleza la eternidad divina, puesto que fue creada (o adquirida) por Dios (v. 22). No obstante, existía ya en la creación del mundo y para determinar el momento en que fue «engendrada» (v. 24), hay que remontarse antes de los tiempos primordiales, «antes que los montes fuesen asentados» (v. 25). La Sabiduría, que es la primera en el tiempo y en dignidad, no puede ser enumerada al lado de las otras obras de Dios. Ella no es nada material dentro de la creación y vino a la existencia de una manera distinta a como vinieron los seres visibles.

Desde el principio, desde su principio, está en relación personal con el Señor; es distinta de él, pero ha salido de su vida y es testimonio privilegiado de su obra. Por ello reivindica una autoridad especial, querida por Dios mismo. Se describe como un personaje femenino, probablemente una joven adulta, que vivió junto a Dios el principio del mundo: «Yo estaba junto a Él, como aprendiz [o: fiel], yo era su alegría cotidiana, jugando todo el tiempo en su presencia, jugando con la esfera de la tierra» (vv. 30-31). Así pues, su papel consistió en alegrarse con Dios sin cesar y en consentir gozosamente al lanzamiento del mundo, con una especie de danza inaugural. Pero parece que esta presencia junto a Dios creador funda su presencia entre los humanos: la que era causa de la alegría de Dios encuentra su gozo «compartiendo mi alegría con los humanos» (v. 31).

«¿De dónde viene la Sabiduría?» (Job 28)

El poema de Job 28 sitúa de manera original la sabiduría con respecto a Dios. Mientras que el hombre se muestra incapaz de descubrir su lugar (vv. 12.20) y su valor (vv. 15-19), «Sólo Dios ha encontrado su camino, sólo él conoce su morada» (v. 23); «él vio» la sabiduría en el momento en que creaba el mundo: «la valoró, la penetró y la escrutó» (v. 27) como el secreto de inteligencia y de amor inmanente a su obra. En verdad, esta sabiduría de la que Dios dispone

permanecerá siempre más allá del alcance del hombre, pero hay una sabiduría más humilde hecha a su medida y que se encuentra a su alcance, un camino revelado: el «temor del Señor» (v. 28).

«Ella convivió entre los hombres» (Baruc 3,9–4,4)
El mismo pasaje será explicitado en el texto sapiencial del libro de Baruc [*véase* p. 387]. Ni los grandes ni los sabios de este mundo se preocupan de la sabiduría (3,16-23), pero el hombre la encontrará si Dios le concede encontrarla y para ello le basta con buscarla en Israel, puesto que Dios la entregó definitivamente a su pueblo escogido: «Él descubrió el camino del conocimiento y se lo enseñó a su siervo Jacob y a su amado Israel. Después apareció en la tierra y convivió entre los hombres» (3,37-38). Ella se ofrece cada día en la Ley, portadora de la voluntad de Dios, de su vida y de su luz (4,1-4).

«Pon tu tienda en Jacob» (Sirácida 24, véase p. 467)
La relación personal de la sabiduría con Dios es también objeto de la meditación de Ben Sira. Para él la Sabiduría salió «de la boca del Altísimo» (24,3); fue creada antes de todas las cosas, desde la eternidad y para siempre, por Dios que es el único sabio (1,4-5; 24,9). Dios «la vio, la midió y la derramó sobre todas sus obras. Se la concedió a todos los vivientes y a los que le aman se la regaló» (1,9-10). En concreto, Dios la estableció en Israel, en Jerusalén y en la Tienda santa, el santuario (24,8-11). Enraizada en el pueblo glorificado (v. 12), no deja de llamar a los que la desean (v. 19), porque «es el libro de la alianza del Dios Altísimo, la Ley que nos prescribió Moisés» (24,23). Así su relación privilegiada con Dios la convierte con toda naturalidad en la mediadora de su designio en la historia. Nacida de Dios, la Sabiduría permanece vuelta hacia el hombre.

«El espejo inmaculado de la actividad de Dios» (Sabiduría 6–9)
Algunos decenios antes de la era cristiana, en el libro que lleva su nombre [*véase* p. 468], la Sabiduría aparece más claramente aún como una entidad inseparable de Dios y situada en la irradiación directa de su esencia. «Es un soplo del poder de Dios, una emanación pura de la gloria del Omnipotente [...]. Es reflejo de la luz eterna, espejo inmaculado de la actividad de Dios e imagen de su bondad» (7,25-26). Otros rasgos sugieren más bien su autonomía casi personal: ella es «la que comparte el trono [de Dios]» (9,4), está en «simbiosis» con Dios y «el Dueño de todo la ama. Está iniciada en el conocimiento de Dios y es la que elige sus obras» (8,3-4). Además,

en su acción es puesta en paralelo con el Espíritu del Señor (1,6-7; 9,17).

A los que se unen a ella la Sabiduría les comunica las riquezas que ella misma recibe de su unión con Dios: la inmortalidad, la incorruptibilidad (6,18), la amistad del Señor (7,13), el conocimiento de su designio y de lo que le place (9,13.17-18). Su total receptividad a la luz de Dios hace de ella una mediadora de la revelación y los que confían en ella se transforman a su vez en relevos del saber que Dios da: «entrando en las almas santas en cada generación hace amigos de Dios y profetas» (7,27). Finalmente, gracias a ella «los hombres aprendieron lo que te agrada y se salvaron gracias a la sabiduría», como se afirma en 9,18: versículo bisagra que anuncia la larga exposición sobre la Sabiduría de Dios que actúa en la historia (10–19; *véase* p. 469).

Conclusión

La evolución que acabamos de rastrear a lo largo de seis siglos de movimiento sapiencial no es continua ni verdaderamente homogénea. Con todo, podemos recordar algunos hechos de primera importancia sobre el papel de la Sabiduría.

1. Es presentada como mediadora en *la creación* primordial y después en el gobierno del universo.
2. Los textos subrayan su función de mediadora en *la revelación* a los hombres de las riquezas de Dios y de sus designios, tanto en la vida de cada hombre como en la historia de los pueblos.
3. Su pedagogía y su amor a los humanos hacen de ella una mediadora de *salvación*. Siendo criatura de Dios, encamina a los hombres y les concede experimentar, por su unión con ella, las realidades divinas que recibe de su «simbiosis» con Dios.
4. Su papel, sea o no sustitutivo de la Torá, es más bien *universal.*
5. Finalmente, la meditación paciente de los sabios sobre este personaje apasionante e inasequible de la Sabiduría les permitió comprender mejor *las relaciones de Dios* con el mundo, con el hombre y con el pueblo elegido y, en cierta medida, con su reflejo o su imagen.

Un buen número de estos textos proporcionarán a los cristianos un lenguaje para hablar del Hijo de Dios, creador y salvador, a la vez junto al Padre y entre los hombres. Será llamado Sabiduría de Dios por san Pablo y Verbo, palabra de Dios, por san Juan. Algunos textos sobre la Sabiduría serán igualmente aplicados al Espíritu Santo.

La creencia en el más allá

Comparado con las naciones vecinas (Mesopotamia, Egipto y Grecia), el Israel bíblico necesitó tiempo para formar y explicitar su creencia en el más allá. Aunque la enseñanza de los profetas había proporcionado ideas pioneras significativas en el plano de la esperanza colectiva, sus imágenes sobre una vida después de la muerte sólo eran simbólicas (Os 6,1-3; Is 26,19; 25,8; Ez 37). A veces en los Salmos se expresa también una esperanza individual (30,4; 33,19; 56,14; 115,17-18; 118,17-18), pero tampoco en ellos se superan apenas las imágenes y los símbolos. El pensamiento bíblico está atravesado por una valorización extrema de la vida terrena, porque sólo en ella puede Dios pagar a cada uno enviándole dicha o desdicha, según su comportamiento. Esta concepción se compagina más o menos serenamente con el carácter ineludible de la muerte y con su realidad en ocasiones violenta. Hasta mucho después del destierro, bajo el golpe de las persecuciones del rey sirio Antíoco Epífanes (a partir de 167 a.C.), la creencia en el más allá no encontró finalmente su expresión en la Biblia, con el libro de Daniel (véase una presentación histórica y teológica de este libro en las pp. 377 y 447). Al final de su última visión, sobre el fin de la historia, el vidente escribe:

> «*Entonces se salvará tu pueblo, todos los inscritos en el libro. Muchos de los que descansan en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para vergüenza y horror eternos. Los maestros brillarán como el resplandor del firmamento y los que enseñaron a muchos a ser justos, como las estrellas para siempre*» (Dn 12,1-3).

Las afirmaciones del autor son todavía vagas, pero establecen una clara oposición entre la suerte final de los perseguidores y la de los judíos que tienen que enseñar continuamente la Ley de Dios corriendo el riesgo de perder la vida. Las imágenes del *še'ol* («país del polvo») y del mundo celeste («el esplendor del firmamento, las estrellas») designan en adelante la resurrección personal de los mártires y de los justos. Este texto es el único de la Biblia hebrea que afirma la fe en un Dios que puede resucitar a los muertos. Fórmulas como «Dios hace morir y hace vivir» (Dt 32,39; 1 S 2,6; 2 R 5,7; etc.) expresan sólo la fe en que toda vida depende de Dios y sobre todo que puede curar a los enfermos y salvarlos de la muerte.

No obstante, no se puede hablar de un discurso único sobre el más allá, porque en el horizonte de las creencias religiosas en el seno de Israel se van perfilando dos aproximaciones distintas. La primera, representada por el Segundo libro de los Macabeos, está muy ligada a un periodo de crisis y a la necesidad de afirmación del

nacionalismo religioso: es la de la *resurrección* y concuerda con un llamamiento urgente a la fidelidad a la religión ancestral. La segunda, expresada por el libro de la Sabiduría, muestra por el contrario una preocupación por el diálogo con la cultura helenística y se inscribe en un contexto de adaptación, e incluso de inculturación de la fe tradicional: esta segunda aproximación apela a la noción de *inmortalidad.*

La resurrección en 2 Macabeos 7

El Segundo libro de los Macabeos data de finales del siglo II a.C., pero los acontecimientos que narra y comenta se sitúan entre 180 y 160. Los comentarios del traductor (y abreviador) tienen un carácter decididamente didáctico y apologético. Apologético, porque elogia el Templo y el sacerdocio, así como la estricta fidelidad a la Ley.

BIBLIA

VIDA Y MUERTE EN LA BIBLIA

Las creencias en la resurrección y en la inmortalidad sólo se pueden entender, en la Biblia como en otros lugares, a la luz de la valoración que se hace de la vida y de la muerte. El Antiguo Testamento tiene la vida en muy alta estima y ve en ella no sólo un atributo central de Dios sino un don que comparte con el conjunto de sus criaturas y de un modo muy particular con la humanidad. El ser humano ocupa, en efecto, un lugar aparte en el ciclo de la vida, ya que es Dios mismo quien le transmite el aliento vital: «El SEÑOR Dios insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente» (Gn 2,7). Por esta razón la vida es considerada como el más precioso de los bienes, como una bendición divina que se traduce en la longevidad: «Esta Ley no es una palabra vana para vosotros, sino que es vuestra vida, y por esta palabra prolongaréis vuestros días» (Dt 32,47); «Te pongo delante vida o muerte, bendición o maldición. Escoge la vida, para que vivas, tú y tu descendencia, amando al SEÑOR tu Dios» (Dt 30,19-20).

Al mismo tiempo –y sin duda porque la fe bíblica valora la vida presente, terrena–, hay que compaginarla con la realidad de la muerte. Parece que ésta no plantea problema cuando sobreviene después de una larga vida y una ancianidad apacible (Gn 25,8; Jc 8,32; 1 Cro 29,28). Pero el carácter inevitable y universal de la muerte no deja de plantear cuestiones temibles: ¿por qué la muerte?, ¿por qué la vida es tan breve? Job resumió bien el pensamiento bíblico sobre este tema: «El hombre nacido de mujer, corto de días y harto de pesares. Como flor, brota y se marchita, se esfuma como sombra pasajera. [...] Cuando expira el mortal, ¿dónde está?» (Jb 14,1-2.10). Las preguntas de Job (véase también Jb 3,21-23) y las trágicas afirmaciones de Qohélet (2,16; 3,18-21; 9,1-6) ponen de relieve, por contraste, el aprecio por la vida presente, la que transcurre «bajo el sol», y muestran que Israel buscó durante mucho tiempo respuestas a su búsqueda del más allá y de la supervivencia.

Existe, no obstante, un más allá de la muerte que se llama el *še'ol*, país de la sombra-muerte y lugar de la última cita de todos los vivientes. Allí residen todos sin excepción, justos e impíos, llevando una forma de existencia disminuida en las tinieblas, el polvo y el silencio, y sobre todo privados de todo contacto con Dios (Sal 88,6.11-13). La creencia en el más allá deberá, por consiguiente, comportar la certeza de una liberación de esta existencia disminuida: «Todo mi cuerpo descansa tranquilo; pues no me abandonarás al Seol, no dejarás a tu amigo ver la fosa» (Sal 16,9-10).

Didáctico, por otro lado, porque recurre a figuras ejemplares (el anciano Eleazar, la madre y sus siete hijos) para convertirlos en portavoces de su enseñanza sobre la resurrección. En este contexto hay que comprender 2 M 7, lugar destacado de expresión de la fe en la resurrección.

Siete hermanos –la cifra siete indica sin duda el carácter completo de su argumentación– van a perecer bajo las torturas más crueles, y su madre, que los exhorta a mantenerse firmes en la fe, los seguirá igualmente en esa muerte heroica. Asistimos a un verdadero *crescendo* en la afirmación de la fe en la resurrección. Cada uno de los hijos contribuye a poner una piedra en el edificio de la argumentación.

El primero de los siete hijos no dice nada sobre la resurrección, pero se confía tranquilamente a la misericordia de su Dios: «El Señor Dios vela y con toda seguridad se apiadará de nosotros, como declaró Moisés en el cántico que atestigua claramente: "Se apiadará de sus siervos"» (7,6, cita de Dt 32,36; véase v. 39). El testimonio del segundo hijo es claramente más explícito: «Tú, criminal, nos privas de la vida presente, pero el Rey del mundo, a nosotros que morimos por sus leyes, nos resucitará a una vida eterna» (7,10). Hay que notar aquí la distinción entre «vida presente» y «vida eterna» y la aparición del verbo «resucitar» (en griego *anistanai*, literalmente: levantar). El tercero deja entrever el carácter corporal de la resurrección: «Por don del Cielo poseo estos miembros, por sus leyes los desdeño y de Él espero recibirlos de nuevo» (7,11).

El cuarto profundiza el tema: «Es preferible morir a manos de hombres con la esperanza que Dios otorga de ser resucitados de nuevo por él; para ti, en cambio, no habrá resurrección a la vida» (7,14). Afirma que su verdugo será excluido de esta vida. Los dos hermanos siguientes afirman que un juicio divino atormentará a los perseguidores (7,16-19).

Finalmente, el séptimo, último portavoz de la familia, retoma el tema anterior y añade nuevos argumentos:

«Pues ahora nuestros hermanos, después de haber soportado una corta pena por una vida perenne, cayeron por la alianza de Dios; tú, en cambio, por el justo juicio de Dios cargarás con la pena merecida por tu soberbia. Yo, como mis hermanos, entrego mi cuerpo y mi vida por las leyes de mis padres, invocando a Dios para que pronto se muestre propicio con nuestra nación, y que tú con pruebas y azotes llegues a confesar que él es el único Dios» (7,36-37).

Por lo que respecta a la madre, su testimonio está destinado a fortalecer el valor de sus hijos y su esperanza en la resurrección. Sus

argumentos, de orden teológico, se basan en su fe en Dios creador y en su experiencia de madre:

«Yo no sé cómo aparecisteis en mis entrañas, ni fui yo quien os regaló el espíritu y la vida, ni tampoco organicé yo los elementos de cada uno. Pues así el Creador del mundo, el que modeló al hombre en su nacimiento y proyectó el origen de todas las cosas, os devolverá el espíritu y la vida con misericordia, porque ahora no miráis por vosotros mismos por amor a sus leyes» (7,22-23).

Y a su último hijo que va a morir le dice:

«Hijo, ten compasión de mí que te llevé en el seno por nueve meses, te amamanté por tres años, te crié y te eduqué hasta la edad que tienes (y te alimenté). Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios y que también el género humano ha llegado así a la existencia. No temas a este verdugo, antes bien, mostrándote digno de tus hermanos, acepta la muerte, para que vuelva yo a encontrarte con tus hermanos en la misericordia» (7,27-29).

DOCUMENTO

GILGAMESH Y LA INMORTALIDAD

Ya en el segundo milenio antes de Cristo, el Poema de Gilgamesh, el célebre mito mesopotámico [*véase* p. 67], menciona la búsqueda de la inmortalidad, pero la presenta como un sueño imposible. El héroe consigue momentáneamente apoderarse de la planta que da «la vida», pero la pierde de inmediato, porque la inmortalidad es una prerrogativa de los dioses.

«Gilgamesh, ¿adónde vagas tú?
La vida que persigues no hallarás.
Cuando los dioses crearon la humanidad,
la muerte para la humanidad apartaron,
reteniendo la vida en las propias manos.
Tú, Gilgamesh, llena tu vientre,
goza de día y de noche.
Cada día celebra una fiesta regocijada,
¡día y noche danza tú y juega!
Procura que tus vestidos sean flamantes,
tu cabeza lava; báñate en agua.
Atiende al pequeño que toma tu mano,
¡que tu esposa se deleite en tu seno!
¡Pues ésa es la tarea de la [humanidad]!»

(Tablilla X, columna III,1-14)

Utnapishtim [dice] a él, [a] Gilgamesh:
«Gilgamesh, viniste aquí, penando
y esforzándote.
¿Qué te entregaré para que
regreses a tu tierra?
Revelaré, oh Gilgamesh, una cosa oculta
y [un secreto de los dioses] te diré:
"Esta planta, como el cambrón es [su...].
Sus espinas pin[charán tus manos]
como la rosa.
Si tus manos obtienen la planta,
[tú hallarás nueva vida]"».
En cuanto Gilgamesh oyó esto [...]
ató piedras pesadas [a sus pies].
Le bajaron a lo profundo [y vio la planta].
Cogió la planta, aunque pi[nchó
sus manos].

En conclusión, señalamos tres puntos en este texto:

1. El autor no habla aún de resurrección universal ni de resurrección al final de los tiempos, sino de la resurrección de los mártires: Dios les hará justicia conduciéndolos a la vida.
2. El argumento apela a la fe en el Dios creador: ya que ha dado la vida (Gn 1–2), puede perfectamente volver a darla.
3. La fe en la resurrección se apoya en una concepción antropológica según la cual la vida es indisociable del cuerpo: tanto la carne (*baṣar*) como el «alma» (*nefeš*) indican la totalidad del ser humano.

La inmortalidad en el libro de la Sabiduría

La noción de inmortalidad, admitida hacía mucho tiempo por los egipcios y los griegos, no hace su aparición en el Antiguo Testamento hasta las últimas décadas antes de la era cristiana y, además, en un libro redactado en griego y, por tanto, ausente de la Biblia hebrea (y del canon protestante): el libro de la Sabiduría (o Sabiduría de Salomón). Este libro es en gran medida deudor de las concepciones helenísticas predominantes en la comunidad judía de

Cortó las piedras pesadas [de sus pies].
El mar le lanzó a la orilla.

Gilgamesh dice a él, a Urshanabi,
el barquero:
«Urshanabi, esta planta es una planta
aparte,
por la que un hombre puede reconquistar
el aliento de su vida.
La llevaré a la amurallada Uruk,
haré [...] comer la planta...
Su nombre será "El hombre se hace joven
en la senectud".
Yo mismo (la) comeré
y así volveré al estado de mi juventud».

Después de veinte leguas
comieron un bocado,
después de treinta leguas (más)
se prepararon para la noche.

Gilgamesh vio un pozo cuya agua
era fresca.
Bajó a bañarse en el agua.
Una serpiente olfateó la fragancia
de la planta;
salió [del agua] y arrebató la planta.
Al retirarse mudó de piel.
A esto Gilgamesh se sienta y llora.
Las lágrimas se deslizan por su cara.
[Cogió la mano] de Urshanabi, el barquero:
«¿[Para] quién, Urshanabi, mis manos t
rabajaron?
¿Por quién se gasta la sangre de mi
corazón?
No obtuve una merced para mí.
¡Para el "león de tierra" logré
una merced!».

Tablilla X, columna I,263 290;
según traducción de E.A. Speiser)

Alejandría. Es una obra pionera por lo que se refiere a las creencias judías en el más allá. Véase la presentación de este libro en la página 468. En el centro del exordio (1–6), en los capítulos 3–4, el autor afirma su tesis, con una profesión de fe en la inmortalidad y en la recompensa de los justos después de la muerte. El elogio de la Sabiduría que sigue presenta a ésta como fuente de inmortalidad. Examinemos más detalladamente la posición del autor.

Es el primer autor bíblico que emplea la palabra «inmortalidad» (en griego *athanasia*: 3,4; 4,1; 8,13.17; 15,3). Fuera de estas cinco ocasiones, la palabra sólo se encuentra en un libro apócrifo* de los Setenta (4 Macabeos 14,5 y 16,3). Es indudablemente un término que procede del mundo griego, en el que adquirió una importancia cada vez mayor, bajo el impulso de la reflexión elaborada por Platón. Para el autor de la Sabiduría, al igual que para el gran pensador griego del siglo IV, la inmortalidad comporta la permanencia del recuerdo (8,13 y 4,1) y está ligada a la práctica de la virtud (4,1). Pero el autor bíblico se muestra también original cuando desvela cuál es la fuente: «La inmortalidad reside en emparentar con la Sabiduría» (8,17) y la pone en relación con la justicia (1,15) y de una manera más directa con la fe en el Señor: «Conocerte a ti es justicia consumada y reconocer tu poder es la raíz de la inmortalidad» (15,3). La inmortalidad es el fruto que acompaña al reconocimiento, en la fe,

DOCUMENTO

EL MÁS ALLÁ EN EGIPTO

En Egipto el culto a los muertos está ampliamente representado por el célebre *Libro de los muertos*, formado por textos compuestos entre 2300 y 1700 a.C., y esta obra presenta afirmaciones inequívocas de la fe en la supervivencia después de la muerte:

Fórmula para salir al día y vivir después de la muerte. Palabras dichas por N.: «Oh, el Único que se levanta como la Luna; oh, el Único que brilla como la Luna, que N. pueda salir fuera entre la muchedumbre de tus gentes. "¡Desátame, (al igual que) los habitantes de la luz!"» [...]. Y he aquí que N. salió al día para hacer todo lo que pueda desear (hacer) entre los vivos.

(El *Libro de los muertos de los antiguos egipcios*, capítulo 2,; según traducción de P. Barguet)

También han llegado hasta nosotros innumerables textos de los sarcófagos, que datan aproximadamente de la misma época que el *Libro de los muertos* y son prueba de una indefectible fe en la supervivencia, y hasta en la «resurrección»:

Oh Osiris N. que estás aquí, tú vives por ahí, tú eres alma por ahí, tú eres considerado por ahí. Tú tienes el uso de tu cuerpo. ¡Que puedas subir hacia Ra y escuchar las palabras de victoria junto a Ra, junto al gran dios! No perecerás, tus miembros no serán destruidos, tus ... no habrán sufrido; no serás nunca aniquilado, tú que vives, que eres anciano, que eres próspero, que eres perdurable ante ti. Tu vida después de la ancianidad es lo que ha hecho para ti Horus en persona, señor de los hombres. ¡Que puedas subir hacia Ra en el horizonte!

(Los *Textos de los sarcófagos* egipcios del Imperio Medio)

DOCUMENTO

LA INMORTALIDAD EN PLATÓN

Para Platón la inmortalidad no es sólo objeto de discursos filosóficos, sino también, según su propio testimonio, objeto de creencias:

Pues bien: ¡oh Simmias!, por todas estas cosas que hemos expuesto, es menester poner de nuestra parte todo para tener participación durante la vida en la virtud y en la sabiduría, pues es hermoso el galardón y la esperanza grande. Ahora bien: el sostener con empeño que esto es tal como yo lo he expuesto no es lo que conviene a un hombre sensato. Sin embargo, que tal es o algo semejante lo que ocurre con nuestras almas y sus moradas, puesto que el alma se ha mostrado como algo inmortal, eso sí estimo que conviene creerlo, y que vale la pena correr el riesgo de creer que es así. Pues el riesgo es hermoso, y con tales creencias es preciso, por decirlo así, encantarse a sí mismo; razón esta por la cual me estoy extendiendo en el mito desde hace rato. Así que, por todos estos motivos, debe mostrarse animoso con respecto de su propia alma todo hombre que durante su vida haya enviado a paseo los placeres y ornatos del cuerpo, en la idea de que eran para él algo ajeno, y en la convicción de que producen más mal que bien.

Platón, *Fedón* 114;
trad. de Luis Gil (en *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1969)

de la intervención del Señor en la historia de su pueblo. El autor se sirvió de la reflexión griega sobre la inmortalidad, pero su enraizamiento en la fe de Israel es total. Ahí está su originalidad y su interés: no ha dudado en recurrir a un lenguaje nuevo para traducir la fe tradicional, llevándola así a su cumplimiento y consagrando a la vez una evolución de varios siglos.

El autor hace referencia a las afirmaciones de Gn 1–3 y las comenta de forma original:

Porque Dios no hizo la muerte ni se alegra con la destrucción de los vivientes. Él lo creó todo para que subsistiera: las criaturas del mundo son saludables, no hay en ellas veneno de muerte ni el abismo reina sobre la tierra, porque la justicia es inmortal (Sb 1,13-15).

El autor sabe muy bien que existe una tesis contraria, según la cual no hay otra vida e invita a no preocuparse más que del placer de cada momento:

Pero los impíos invocan a la muerte con gestos y palabras; haciéndola su amiga, se perdieron; se aliaron con ella y merecen ser sus secuaces. Razonando erróneamente, se decían: «Corta y triste es nuestra vida; la muerte del hombre no tiene remedio y de nadie consta que haya vuelto de la tumba. Nacimos por azar y pasaremos como si no

hubiéramos existido. El soplo de nuestro aliento es humo, y el pensamiento, una chispa del latido de nuestro corazón. Cuando ella se apague, el cuerpo se convertirá en ceniza y el espíritu se desvanecerá como aire ligero. Con el tiempo nuestro nombre caerá en el olvido y nadie se acordará de nuestras obras; nuestra vida pasará como rastro de nube (Sb 1,16–2,4).

A decir verdad, esta tesis adversa sólo es citada para ser vivamente contestada e invertida en beneficio de una vibrante profesión de fe en la inmortalidad: «Dios creó al hombre para la inmortalidad y lo hizo a imagen de su mismo ser» (Sb 2,23). Y el autor ilustra esta verdad con una cadena de paradojas: los justos mueren, sí, pero están en la paz (3,1-9); aunque algunos hombres y mujeres justos puedan ser estériles, no por ello darán menos fruto en el momento de la «visita de las almas» [= el juicio de los justos] (3,13); y, finalmente, incluso el justo que muere prematuramente es amado por Dios y «tendrá descanso» (4,7).

Así pues, de la enseñanza de la Sabiduría sobre la inmortalidad cabe conservar los puntos siguientes:

1. La novedad radical del discurso del autor sólo fue posible gracias a una apertura al mundo helenístico y a sus creencias filosóficas. Él tomó prestada, a propósito de la supervivencia después de la muerte, una constelación de imágenes ya bien presentes en el mundo griego: «paz, viaje, descanso, iluminación», etc.
2. La inmortalidad se inscribe aquí en el corazón de una argumentación sólida. Mientras que los capítulos 1 y 6 desarrollan las motivaciones positivas de esta creencia, los capítulos 2 y 5 muestran el callejón sin salida al que conduce la tesis contraria, y los capítulos 3 y 4 expresan, en forma de paradoja, las convicciones profundas del autor en la inmortalidad de los justos y en su salvación después de la muerte.
3. La noción de inmortalidad es incorporada a la fe judía del autor, que la pone en relación con la Sabiduría personificada (Proverbios 8,22-31; *véase* p. 472) y con una teología de la creación (Sb 1,13-14; 2,23; 9,1-2).

J.-P. P.

Ángeles y demonios. El libro de Tobías

Los ángeles y el Ángel del Señor

Como los otros pueblos antiguos, Israel imaginó que su Dios, a la manera de un rey, estaba rodeado de seres celestes, que eran sus servidores. Por ejemplo, el profeta Miqueas, hijo de Yimlá: «He visto al

SEÑOR sentado en su trono, con todo el ejército de los cielos en pie junto a él, a derecha e izquierda» (1 R 22,19). Su nombre de «hijos de Dios» significa «seres próximos a Dios»; en el libro de Job el Satán es uno de ellos: «Un día en que los hijos de Dios fueron a presentarse ante el SEÑOR, apareció también entre ellos el Satán» (Jb 1,6). Pero el nombre más frecuente es el de «mensajero» (en hebreo: *mal'ak*, en griego: *angelos*). Estos seres sirven como intermediarios entre el Dios invisible y los hombres, como en el sueño de Jacob en Betel: «Soñó con una escalera apoyada en tierra, cuya cima tocaba los cielos, y vio que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella» (Gn 28,12). El sentido de la trascendencia de Dios impone la multiplicación de estos intermediarios entre el Dios invisible e inaccesible y los humanos.

Sólo en el Pentateuco Dios habla «en directo» a los patriarcas y a Moisés y Aarón; después habla a los hombres por sus profetas y por sus ángeles. Las visiones de los profetas se inspiran también en imágenes del antiguo Oriente: Isaías ve serafines (lit.: los «ardientes»), serpientes aladas, que cantan la gloria del Dios santo (Is 6,2-3), y Ezequiel ve querubines (*kerubim*), toros alados, que llevan la Gloria de Dios (Ez 10,1-5); son representados en el Templo y sobre el arca de la alianza. Cada vez con más frecuencia es el ángel el que transmite las palabras de Dios, cuando ya no hay profetas, y los videntes de apocalipsis ponen en escena a un «ángel-intérprete» que explica sus visiones misteriosas (por ejemplo, en Zacarías 1–6).

Muchos textos presentan también al Ángel del Señor como un personaje particular. Es a la vez el mensajero de Dios... y Dios mismo que se manifiesta para hablar a los hombres. Por ejemplo, a Abrahán dispuesto a sacrificar a Isaac: «Ya sé que eres temeroso de Dios, ya que no *me* has negado tu hijo, tu único» (Gn 22,11.16). O bien a Moisés: «Allí se le apareció el ángel del SEÑOR en llama de fuego, en medio de una zarza. [...] El SEÑOR lo llamó de en medio de la zarza [...] y dijo: "Yo soy el Dios de tu padre"» (Ex 3,2-6). Pero a veces el Ángel del Señor es distinguido de Dios, sobre todo si tiene un papel guerrero: contra los egipcios la noche de la Pascua (Ez 12,23), o contra Balaán sobre su burra (Nm 22,22-35). Para el profeta Zacarías el Ángel del Señor se ha transformado en una persona concreta, una especie de primer ministro junto a Dios; él envía a sus ángeles a inspeccionar el imperio e intercede por Israel (Za 1,8-13).

Satán y los demonios

El Antiguo Testamento menciona diversos demonios y espíritus malignos, con frecuencia próximos a ciertos animales: por ejemplo, Lilit (Is 34,14), un demonio femenino nocturno, o Azazel, un demo-

nio del desierto al que se envía el chivo «emisario» el día de Kippur (Lv 16,10.20-22). También aparecen divinidades extranjeras más o menos peligrosas, como Mot (la Muerte) o Deber (la Peste), y los monstruos marinos Leviatán, Rahab y el Dragón (Is 51,9-11). Pero fue sobre todo en la figura de Satán en la que se concretó la reflexión teológica en Israel.

Un *śaṭan*, en hebreo, es un adversario (David en 1 S 29,4) y en particular un acusador en el tribunal (Sal 109,6.20). Es también la función de uno de los Hijos de Dios, que tiene que vigilar a los humanos y acusarlos, como un fiscal. Este *śaṭan*, en el prólogo del libro de Job, sigue sometido a Dios, pero trata de separar a Job de él, poniéndole a prueba (1,6-12 y 2,1-7). Después del destierro, en efecto, se hizo patente la influencia de la religión persa –en la que abundaban los ángeles y los demonios– en las creencias judías. Zacarías relata una visión en la que el Ángel del Señor se opone al Satán, «el acusador», y asume la defensa del sumo sacerdote judío en presencia de Dios (Za 3,1-7). En verdad, la teología judía no osa decir ya que Dios es el origen de la desgracia, sino que prefiere atribuírsela a Satán: el nombre común se convirtió en el nombre propio del ser que se opone a Dios y a sus fieles. He aquí un ejemplo: mientras que antes del destierro un relato sobre David podía decir: «Se encendió otra vez la ira del SEÑOR contra los israelitas e incitó a David contra ellos» (2 S 24,1), el texto paralelo del siglo IV dice: «Alzóse Satán contra Israel, e incitó a David a hacer el censo del pueblo» (1 Cro 21,1).

En los apócrifos* judíos Satán (o Beliar) es el ángel caído: en el momento de la creación sintió celos del hombre, creado a imagen de Dios, y se rebeló contra su Creador y arrastró en su caída a los ángeles rebeldes, los demonios. Al comenzar la era cristiana se tiende a identificar a las divinidades paganas con los ángeles o los demonios, según sean benéficos o maléficos. La angelología judía, influida por la gnosis, desarrollará estas creencias en las potencias angélicas o demoniacas: «tronos, dominaciones, principados, potestades» (Col 1,16).

El libro de Tobías

Esta novela judía es un libro deuterocanónico* [*véase* p. 370]: no pertenece a la Biblia hebrea, sino únicamente a la Biblia griega de los Setenta. Cuenta la historia de una familia judía de Media, que vive en Nínive en el siglo VIII, en tiempos de los asirios. En realidad esta novela parece escrita hacia 200 a.C., según los cánones literarios de la novela helenística. Es, por consiguiente, un testimonio precioso sobre la vida judía en la diáspora, en el reino de los partos: uno de los eslabones que unen el Antiguo Testamento con la época de Jesús.

He aquí las grandes líneas de esta novela. El héroe, el anciano Tobit, ha pasado por muchas pruebas. Después de la toma de Samaría en 722, es deportado a Nínive (cerca de Mossul), donde se esfuerza por practicar su religión israelita en medio de una sociedad pagana, lo que le causa numerosas molestias. Se queda ciego y experimenta la miseria, mal soportada por su esposa. Envía a su hijo Tobías a casa de un viejo amigo a Ragués (cerca de Teherán) para recuperar un depósito de diez talentos de plata. Otro desterrado, Azarías, con el que se encuentra por casualidad, sirve de compañero al joven Tobías. En el camino le aconseja que saque a un pez grande el hígado, el corazón y la hiel. En Ecbátana (Hamadan) se alojan en casa de unos primos cuya hija, Sarra, trata en vano de casarse, pues había sido dada a siete maridos y todos habían muerto la noche de bodas. Animado por Azarías, Tobías se casa con su prima y, cuando están en la cámara nupcial, quema el hígado y el corazón del pez. Cuando el demonio que mataba a los maridos huele el aroma, huye para siempre. Después de haber recuperado el dinero en Ragués, Tobías regresa a Nínive con Sarra. Siguiendo las indicaciones de Azarías, Tobías aplica la hiel del pez en los ojos de su padre y éste recupera la vista. Sólo entonces Azarías revela que es el ángel Rafael, al que Dios ha enviado para proteger y aconsejar a Tobías, y para traer la salvación a Sarra y a Tobit.

Esta enseñanza pone de relieve varios puntos del judaísmo de aquel tiempo: la acción de los ángeles y de los demonios (véase más adelante), la importancia de la oración, el respeto a los valores familiares, el matrimonio y la sexualidad, la fidelidad a las normas morales judías para vivir en un país pagano. El autor recupera incluso la figura del sabio asirio Ajicar (siglo VII), cuya vida y máximas eran elogiadas en todo el Oriente, y lo presenta aquí como pariente de Tobit (Tb 1,22; 14,10). En suma, esta breve novela muestra a una familia judía inculturada en el mundo helenístico, pero que sigue viviendo su fe según las normas del judaísmo.

Ángeles y demonios en el libro de Tobías

El verdadero hilo conductor del relato es la misión del ángel Rafael. El lector lo sabe ya antes de que se hable de Azarías, porque inmediatamente después de haber referido la oración del ciego Tobit en Nínive y la de la desdichada Sarra en Ecbátana, el autor añade: «Fue oída en aquel instante, en la Gloria de Dios, la plegaria de ambos, y fue enviado Rafael a curar a los dos: a Tobit, para que se le quitaran las manchas blancas de los ojos y pudiera con sus mismos ojos ver la luz de Dios; y a Sarra, la de Ragüel, para entregarla por mujer a Tobías, hijo de Tobit, y librarla de Asmodeo, el demonio malvado» (Tb 3,16-17). Así mismo, cuando Tobías sale a buscar un compañero de camino, el autor explica: «Al salir, encontró a Rafael, el ángel,

parado ante él; pero no sabía que era un ángel de Dios» (Tb 5,4). He aquí las últimas palabras de Azarías-Rafael a Tobit y a los suyos:

«Cuando tú y Sarra hacíais oración, era yo el que presentaba y leía ante la Gloria del Señor el memorial de vuestras peticiones. Y lo mismo hacía cuando enterrabas a los muertos [...], era yo enviado para someterte a prueba. También ahora me ha enviado Dios para curarte a ti y a tu nuera Sarra. Yo soy Rafael, uno de los siete ángeles que están siempre presentes y tienen entrada a la Gloria del Señor. [...] Si he estado con vosotros no ha sido por pura benevolencia mía hacia vosotros, sino por voluntad de Dios. A él debéis bendecir por todos los días, a él debéis cantar. [...] Mirad, yo subo al que me ha enviado. Poned por escrito todo cuanto os ha sucedido». Y se elevó. Ellos se levantaron pero ya no lo vieron más (Tb 12,12-15.18-21).

La triple misión de Rafael consiste en guiar por el camino, llevar la curación y la salud (*Rafa'-'El* significa «Dios cura») e interceder por los fieles. Aquí está el origen de la creencia cristiana en el Ángel de la guarda. La creencia en los «siete Ángeles» más próximos a Dios proviene de la corte persa (véase Esd 7,14), o tal vez de la religión

REFERENCIA

MIGUEL Y GABRIEL

La Biblia nombra sólo a tres ángeles: Miguel, Gabriel y Rafael. Son los apócrifos judíos, como el libro de *Henoc*, los que nombran a otros, especialmente a Uriel («Dios es mi luz»), asociado a la creación (por ejemplo, en el oratorio de J. Haydn).

Según el libro de Daniel, *Miguel* es el «gran príncipe», el ángel protector del pueblo de Dios; en efecto, cada pueblo tiene su Ángel, su potencia celeste (Dn 12,1; véase 10,13.20-21). Su nombre, *Mika-'El*, significa «¿Quién (es) como Dios?» y proclama la fe de Israel en el Dios único. En el Apocalipsis dirige victoriosamente el último combate de Dios contra el Dragón y sus ángeles (Ap 12,7). Judas 9 lo opone a Satán, basándose en un apócrifo judío. La tradición judía lo presenta como abogado de los justos en el juicio. La tradición cristiana lo presenta como el ángel del juicio final: es el que, después de haber combatido contra Satán (de ahí su armadura y su espada) lleva la balanza con la que se pesan las almas (como el dios egipcio Anubis).

Por lo que respecta a *Gabriel*, cuyo nombre significa «Dios es mi fuerza», el libro de Daniel lo presenta como revelador junto a Daniel el vidente: «Gabriel, el personaje que yo había visto antes en la visión, se me acercó volando a la hora de la ofrenda de la tarde. Y al llegar, me dijo: "Daniel, he venido ahora para infundirte comprensión. [...] Entiende la palabra y comprende la visión"» (Dn 9,21-23). Al explicarle el sentido de su visión, le expondrá la célebre profecía de las «setenta semanas» hasta la venida del mesías. Por ello el evangelista Lucas lo presenta como el ángel de la anunciación a María, el que trae la buena nueva de la encarnación del Hijo de Dios (Lc 1,26; véase 1,19).

persa, y se transmitirá hasta el Apocalipsis (8,2). Pero el libro de Daniel insistirá en la multitud innumerable de los ángeles que están al servicio de Dios: «Miles y miles le servían, millones lo acompañaban» (Dn 7,10).

Por lo que se refiere al demonio Asmodeo, cuyo nombre podría significar en hebreo «el que hace perecer», se parece mucho a uno de los espíritus del mal en la religión persa, Aesma-Deva, contrario al Dios de la luz Ahura-Mazda.

P. Gr.

El Cantar de los Cantares

El *Cantar de los Cantares* es en muchos aspectos un texto singular en la Biblia. Su mismo título es una excepción. El «Canto de los cantos» (*Šir ha-širim*) se presenta como un superlativo. Al mismo tiempo, su propósito y su tono sorprenden a muchos lectores. El nombre de Dios (*Yah*, abreviatura de Yahvé) sólo aparece fugazmente, en una comparación: las saetas del amor son «saetas de fuego, una llamarada de Yah» (Ct 8,6). En cambio, este breve libro está lleno de palabras vibrantes de pasión amorosa que se dirigen mutuamente un hombre y una mujer. Con franqueza jubilosa cantan la belleza de los cuerpos, el ardor del deseo, la bondad de la creación. Este centenar de versículos constituye para muchos una de las cimas de la literatura amorosa universal.

Por otro lado, y paradójicamente, este libro no ha dejado de ser leído a lo largo de los siglos por lectores creyentes, judíos o cristianos, que han encontrado en él las palabras para celebrar, de forma no menos ardiente, el amor a Dios y su experiencia religiosa. Por ello este texto pertenece también a la literatura mística. Todo ello corona el *Cantar de los Cantares* con un halo de misterio y explica que en torno a él se hayan suscitado tantas controversias, incluidas aquellas en las que se cuestionó la legitimidad de su presencia en la Biblia. Hoy se continúa debatiendo duramente acerca de su identidad y proponiendo interpretaciones variadas. Los exegetas no consiguen ponerse de acuerdo en la estructura del texto ni en su origen. No obstante, hay un amplio consenso en la datación del libro, tomado en el estado final en que lo leemos, a finales del siglo v a.C.

Un diálogo amoroso

Excepto el final, que se presenta bajo la forma de un aforismo y dos epigramas (8,7b-14), todo el Cantar está constituido por un diálogo.

Una voz femenina (la «amada», llamada Sulamita en 7,1) y una voz masculina (el «amado») se llaman, se responden, se cantan, expresan su emoción ante la belleza del cuerpo del otro, cantan la dicha del amor:

¡Que me bese con besos de su boca!
Mejores son que el vino tus amores,
qué suave el olor de tus perfumes;
tu nombre es aroma penetrante,
por eso te aman las doncellas.
Llévame en pos de ti: ¡Corramos!
Méteme, rey mío, en tu alcoba,
disfrutemos juntos y gocemos,
alabemos tus amores más que el vino.
¡Con razón eres amado! (1,2-4).

En varias ocasiones los amantes llaman a testigos (hijas de Jerusalén, guardias, compañeros del amado, un coro) que introducen una dimensión de socialidad en su celebración mutua. Habida cuenta de que este diálogo está jalonado de momentos de separación, de búsqueda del otro, de reencuentros, algunos han querido ver en él una especie de libreto de teatro que escenificaría un drama amoroso. El rey Salomón trataría de seducir a una joven pastora decidida a mantenerse fiel al pastor amado de su corazón. Esta hipótesis, desarrollada en particular en el siglo XIX por Renan, fuerza el texto en varios aspectos. Sencillamente el Cantar se presenta como una serie de poemas ligados entre sí y unificados por un redactor final. Los estribillos dan al libro su unidad y su movimiento. Así, por ejemplo, las variaciones sobre estas palabras de la amada a las hijas de Jerusalén, que jalonan el texto:

Os conjuro, muchachas de Jerusalén,
por las gacelas y las ciervas del campo,
que no despertéis ni desveléis,
a mi amor hasta que quiera (2,7; véase 3,5; 8,4).

Un punto culminante de la búsqueda amorosa se alcanza a la mitad del libro:

He entrado en mi huerto,
hermana y novia mía,
a cosechar mi mirra y mi bálsamo,
a comer de mi miel y mi panal,
a beber de mi vino y de mi leche.
¡Comed, amigos, bebed,
queridos, embriagaos (5,1).

A ambos lados de esta cima dramática se suceden palabras de admiración, expresiones de desconcierto cuando el amado se hace esquivo, llamadas, celebración del reencuentro. Un motivo característico es aquí el de la distancia preservada en el seno de la relación amorosa. En algunos instantes, esta distancia es experimentada como un doloroso tormento:

Abrí yo misma a mi amado,
pero mi amado se había marchado.
El alma se me fue con su huida.
Lo busqué y no lo hallé,
lo llamé y no respondió (5,6).

Pero la inquietud de la ausencia es también la forma de un amor que se emociona, se inquieta por el otro. Es también sencillamente la condición del diálogo entre los amantes, lejos de toda fusión que aniquilaría la palabra y extenuaría el deseo. Por otro lado, las últimas palabras del texto son una extraña invitación de la amada al amado:

¡Huye, amado mío, imita a una gacela
o a un joven cervatillo, por los montes perfumados! (8,14).

Hay otros movimientos que animan este texto atravesado por el ciclo de las estaciones, la carrera de los animales salvajes, los olores de los perfumes que rodean las flores y los cuerpos:

Habla mi amado y me dice:
«Levántate, amor mío,
hermosa mía, y vente.
Mira, ha pasado el invierno,
las lluvias cesaron, se han ido.
La tierra se cubre de flores,
llega la estación de las canciones,
ya se oye el arrullo de la tórtola
por toda nuestra tierra.
Despuntan yemas en la higuera,
las viñas en cierne perfumean.
¡Anímate, amor mío,
hermosa mía, y ven! (2,10-13).

Es como si toda la creación estuviera invitada a celebrar el amor. Ciervas, gacelas, cervatillos, zorros, palomas, tórtolas, rebaños de cabras y yegua del faraón se suceden canto tras canto. Así mismo, una flora fragante y graciosa sirve de marco al diálogo amoroso, ofreciéndole los apoyos de numerosas metáforas que crean una atmósfera de jardín del Edén (4,12-15).

La unidad del mundo se rehace alrededor de los dos amantes que se cantan mutuamente. Resulta inevitable recordar las palabras con

las que concluirá un día la *Divina comedia* de Dante, mencionando «el amor que mueve el sol y las estrellas». Finalmente, este texto valora, más que cualquier otro libro bíblico, el registro estético. Por todos estos aspectos, el Cantar constituye, aunque no tenga aspecto de ello, un verdadero, precioso y breve tratado sobre el amor. Este libro asienta, en el corazón de la Biblia, y sin ninguna reserva, la afirmación de la bondad de lo que el hombre y la mujer viven, con cuerpo y alma, cuando se aman. Afirma el poder de lo que está en juego en esta relación:

Que es fuerte el amor como la Muerte,
implacable como el Seol la pasión.
Saetas de fuego, sus saetas,
una llamarada de YAH.
No pueden los torrentes apagar el amor,
ni los ríos anegarlo (8,6-7).

En las culturas del antiguo Oriente

Tal vez porque el amor se canta con acentos comparables en todos los lugares y en todos los tiempos, se ha propuesto relacionar al Cantar con múltiples textos de literaturas no bíblicas, que supuestamente habrían sido sus fuentes. Por ejemplo, de entre los pueblos cercanos a Israel, se han mencionado las semejanzas entre el Cantar y la literatura mesopotámica que escenifica situaciones de rivalidad amorosa entre Dumuzi, el dios sumerio de la vegetación, y la diosa Inanna, y que contiene diálogos amorosos cuyos acentos recuerdan los del libro bíblico. Pero el trasfondo mítico de esta literatura, asociada a cultos de los que la tradición de Israel se aleja decididamente, hace que este préstamo resulte poco probable.

Más convincente parece la relación con los textos del Egipto antiguo descubiertos por la arqueología moderna.

DOCUMENTO

UN CANTO DE AMOR DEL ANTIGUO EGIPTO

El papiro Harris 500, encontrado en el Ramesseum de Tebas, nos ha conservado una colección de cantos de amor extrañamente parecidos al Cantar de los Cantares. Compárense las siguientes estrofas, que son un eco directo de Ct 2,10-13, citado anteriormente:

La voz de la paloma habla y dice:
«La tierra se ha iluminado,
¿cuál es tu camino?».
¡No me turbarás, oh pájaro!

He hallado a mi hermano en su lecho
y mi corazón está aún más alegre
cuando me dice: «No me iré lejos
Mi mano está en tu mano».

He vuelto mi rostro hacia el pórtico:
¡mira, mi hermano viene!
Mis ojos están puestos en el camino,
mis oídos escuchan.

(Según traducción de John A. Wilson)

Igualmente, parece que la estatuaria egipcia es una fuente de inspiración plausible de los retratos que el amado y la amada del Cantar pintan el uno del otro. Las diversas partes del cuerpo son enumeradas sucesivamente y engastadas con comparaciones y metáforas:

Mi amado es moreno claro, distinguido entre diez mil.
Su cabeza es oro, oro puro;
sus guedejas, racimos de palmera, negras como el cuervo.
Sus ojos como palomas a la vera del arroyo,
que se bañan en leche, posadas junto al estanque.
Sus mejillas, eras de balsameras, macizos de perfumes.
Sus labios son lirios con mirra que fluye.
Sus manos, torneadas en oro, engastadas de piedras de Tarsis.
Su vientre, pulido marfil, todo cubierto de zafiros.
Sus piernas, columnas de alabastro,
asentadas en basas de oro (5,10-15).

El hecho de que el primer versículo del Cantar contenga una referencia al nombre de Salomón viene a confirmar la relación con la cultura egipcia. En efecto, el siglo X es en Israel un periodo de apertura cosmopolita al mundo que lo rodea. La monarquía entabla estrechas relaciones con Egipto y Salomón se casa con una de sus princesas. La idea propuesta en el siglo V por Teodoro de Mopsuestia, según la cual el Cantar sería un epitalamio, un canto de amor destinado a celebrar esta unión regia, es recogida por algunos exegetas contemporáneos que vinculan con resolución el texto a la tradición sapiencial israelítica, encarnada en particular por el rey Salomón. Sólo más tarde, según esta tesis, este libro bíblico habría sido revisado con una orientación alegórica, a fin de hacer aceptable un texto demasiado venerable para ser eliminado de la tradición de Israel y demasiado sensual para continuar siendo leído literalmente.

El Cantar de los Cantares y la Alianza

Esta interesante interpretación no tiene en cuenta elementos del texto que sirven, precisamente, como punto de partida para la lectura que enlaza el Cantar con la temática de la Alianza situada en el corazón de la revelación bíblica. Así, el libro contiene diversas alusiones a la geografía de Israel (menciones de Jerusalén, del Líbano, de Engadí, de Tirsá, etc.) que, si se mantiene un origen egipcio del texto, implican, al menos, una reescritura que integró los poemas tomados del universo bíblico. Además, está claro que no cabe descuidar los otros textos bíblicos que rodean el Cantar, ni las proble-

máticas teológicas que le sirven como telón de fondo. Así, es importante recordar que la Biblia es demasiado realista para ignorar las desfiguraciones que afectan al amor humano y que impiden celebrarlo ingenuamente como una realidad naturalmente sencilla. Esta clarividencia bíblica hace por fuerza un poco problemática toda lectura que se limite a escuchar en el Cantar, de manera exclusiva, la voz del lirismo amoroso.

Es más, recordemos que la historia de Israel está dominada por una Alianza fundadora, traicionada con tanta frecuencia como los juramentos humanos y, sin embargo, indefectiblemente mantenida: la que Dios establece entre él y su pueblo. A partir del siglo VIII, lo que antes podía entenderse todavía en la clave de un contrato entre vasallo y soberano, se colorea con un tono decididamente conyugal. Los textos proféticos explicitan la Alianza declarando que Dios ama a Israel con el amor de un esposo a su esposa, atribuyéndole incluso de una manera muy antropomórfica* sentimientos de celos cuando el pueblo-esposa lo abandona para consagrarse a los ídolos de los paganos.

La historia de Israel se concibe desde entonces como una historia conyugal, llena de peripecias (véase Ez 16), pero en la que Dios mantendrá por encima de todo y contra todo la afirmación de su fidelidad a la alianza. Es así también como la esperanza que los profetas van a educar en el corazón del pueblo va a ser la del don de un corazón nuevo capaz de amar a Dios con un amor fiel, gracias al cual la alianza no se romperá jamás. El profeta Oseas, en el siglo VIII, da la primera gran formulación de esta esperanza, dejando entrever un nuevo desposorio: «Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor y en compasión, te desposaré conmigo en fidelidad, y tú conocerás al SEÑOR» (Os 2,21). En oráculos que anuncian a la vez el castigo de la infidelidad y su curación, el profeta recuerda la estrategia de Dios: seducirá a la infiel y la conducirá al desierto como en tiempos del Éxodo. Entonces, al verse desnuda, ella se girará hacia su esposo y volverá a escuchar su palabra. Al término de la prueba, él le devolverá el disfrute de todos los bienes de la tierra que ella necesita para vivir: «Por eso voy a seducirla; voy a llevarla al desierto y le hablaré al corazón. Allí le daré sus viñas, convertiré el valle de Acor en puerta de esperanza; y ella responderá allí como en los días de su juventud, como el día en que subía del país de Egipto» (Os 2,16-17).

Este diálogo del amor reencontrado, en medio de una tierra floreciente, recuerda inevitablemente el diálogo del Cantar, con su generosa ygozosa paridad, donde las palabras van del amado a la

amada para expresar el mismo asombro. Así mismo, un profeta de la vuelta del destierro (siglo VI) recordará, a su vez, la obra de Dios como la imprevisible conversión de la infiel que será transformada en la santa Sión: ciudad resplandeciente de belleza cubierta con el manto de justicia con que Dios la revestirá (Is 61,10). Hay una serie de temas del Cantar que se hacen eco de los oráculos del libro de Isaías: por ejemplo, el despertar de la ciudad-esposa que, el día de la salvación, será levantada de su humillación y reconocerá en su Creador a su esposo (Is 54,5). A juicio de algunos exegetas estas convergencias son un argumento suficiente para considerar que el Cantar fue escrito originalmente en alusión a estos textos proféticos.

Situado en este contexto, el Cantar adquiere una dimensión notable. Es indiscutible que canta el amor entre un hombre y una mujer, pero evoca, con una fuerza no menor, a través de esas palabras tan humanas, la perfección y la dicha de la otra Alianza, la que constituye la promesa anunciada por los oráculos de los profetas. En este sentido, se transforma también en palabra profética. Esta visión queda aún más subrayada si se advierte que el Cantar de los Cantares alude, discreta pero obstinadamente, a los reyes David y Salomón que, en la época postexílica, sirven de referencia a la esperanza mesiánica. Un juego sutil de sonoridades (*Šelomoh*-Salomón, *šalom*-paz, *Šulammit*-Sulamita, *šem*-nombre, *šemen*-aceite) inscribe, más allá de la referencia explícita, el nombre de Salomón en la textura del libro.

Así, en esta prefiguración de la Alianza perfecta, una figura de mesías se superpone, de forma muy misteriosa, a la figura familiar de Dios-esposo. Este encuentro sugiere una realidad inaudita: que el mesías esperado por Israel puede ser Dios que viene en persona a visitar a su pueblo y a reanudar el diálogo del amor. Un día la Iglesia verá en Jesús, designado como el Esposo por los evangelistas, al que cumple esta increíble profecía, mientras que el Apocalipsis de Juan dirá que la Jerusalén celeste es «hermosa como una novia ataviada para su esposo» (Ap 21,2). Se comprende, en estas condiciones, que las generaciones cristianas hayan escrutado incansablemente el misterio de la Iglesia leyendo y comentando los versículos del Cantar.

Las dos interpretaciones del Cantar de los Cantares

En la historia de la interpretación del texto destaca el contraste entre dos tipos de lectura. Una, llamada literal, considera que este libro de la Biblia es –en el sentido que capta inmediatamente el lector– un diálogo amoroso entre un hombre y una mujer. La otra, llamada alegórica*, ve al amado y la amada como figuras que remiten a realida-

des diferentes de ellos. Así, la tradición judía reconoce en ellos a Dios e Israel unidos en el diálogo de la Alianza vivido a lo largo de la historia. El *Targum** y el *Midrás** lo leen en este sentido, al igual que el *Zohar* (siglo XIII), que tiene en gran estima este libro bíblico. En efecto, la conciencia judía, familiarizada con el Cantar, lo incluye en la celebración doméstica del sábado, recibido al atardecer del viernes como una novia. La tradición cristiana asocia, por una parte, al amado con Cristo y, por otra, a la amada con la Iglesia, entendida como colectividad o identificada individualmente con cada bautizado.

Esta distinción entre lectura literal y lectura alegórica divide en dos la historia del Cantar. Hasta el siglo XVII, la interpretación alegórica reina de una manera casi exclusiva. Los grandes comentarios patrísticos (por ejemplo, Orígenes y Gregorio de Nisa), medievales (Bernardo de Claraval, Guillermo de Saint-Thierry y Gilberto de Holanda, entre otros) y también el *Cántico espiritual* de Juan de la Cruz en el siglo XVI ponen de manifiesto esta lectura. Pero desde el siglo XVII, y cada vez con mayor insistencia, la lectura literal tiende a imponerse. Esta última suelen sostenerla los lectores que se sitúan al margen de la fe. A su juicio, el Cantar no es más que un poema humano, y hasta erótico, al que se niega toda dimensión espiritual. Algunos llegan a afirmar que fue incluido en la Biblia por error. Pero esta interpretación es también acogida por creyentes que argumentan que la presencia del Cantar en la Biblia es una afirmación fuerte y preciosa de la bondad de la creación y del amor humano, proclamado desde el principio, en el capítulo 1 del Génesis, cuando Dios declara el día sexto que «todo estaba muy bien». En esta línea se pudo atribuir al Cantar de los Cantares una función de desmitologización: mientras que las naciones paganas vecinas de Israel confunden ordinariamente lo sagrado y la sexualidad, este texto que canta el amor humano sin referencia a lo divino expresaría la autonomía del amor que no tiene ninguna necesidad de implicaciones sagradas.

Aun cuando numerosos autores contemporáneos oponen estas dos líneas de interpretación porque las consideran dos opciones mutuamente exclusivas, no es seguro que sean tan definitivamente irreconciliables. La profundización contemporánea del sentido antropológico de las realidades de la Biblia, por una parte, y de la profundidad espiritual ligada a las grandes experiencias de la vida humana, por otra, llevan a cuestionar esa oposición. El Cantar de los Cantares puede ser leído a la vez como la punta extrema de la revelación de la Alianza entre Dios y su pueblo y como pura expresión del amor humano. Su grandeza consiste, entonces, en que une ambas cosas.

De esta manera enlazamos con las perspectivas desarrolladas por Pablo en su carta a los Efesios cuando, al hablar de la unión del hombre y la mujer, declara: «Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia» (Ef 5,32). Nótese, por lo demás, que el orden en que se han sucedido, históricamente, la lectura alegórica y la lectura literal, corresponde a la convicción cristiana, que se alimenta de la lectura de Gn 2–3: bondad y armonía constituyen la verdad creacional de la relación hombre-mujer, pero esta verdad está enturbiada por el pecado que separa al hombre de Dios. Por consiguiente, es preciso que la humanidad se reconcilie primero con Dios para encontrar después la feliz rectitud de la relación entre hombre y mujer. Esto es lo que cumple precisamente la Alianza cantada por el Cantar de los Cantares en su lectura dialógica.

A.-M. P.

Los Salmos y la Sinagoga

Después de este amplio recorrido por las tres grandes tradiciones que presidieron la formación del judaísmo –las de los sacerdotes, los profetas y los sabios– hay dos elementos esenciales de la fe judía que formarán una magnífica conclusión para este volumen: el libro de los Salmos y la institución de la Sinagoga.

Es imposible datar el libro de los *Salmos* en su conjunto porque reúne oraciones escritas a lo largo de varios siglos. Parece que su estado actual no se remonta más allá del siglo II a.C., mientras que sus plegarias más antiguas datan del tiempo de los reyes. El Salterio forma una especie de espejo del «hombre bíblico» que refleja sus experiencias religiosas, sus crisis y sus cantos a lo largo de los siglos. No tiene nada de extraño que los cristianos, después de Jesús y sus discípulos, sigan cantado y meditando los Salmos, palabras inspiradas al creyente para que aprenda a hablar a Dios.

Por lo que se refiere a la *Sinagoga*, donde los judíos continúan orando los Salmos en hebreo, sigue siendo el hogar del judaísmo. Aunque no conozcamos la datación de las primeras sinagogas, la vida judía se identificó de tal manera con ellas que sus raíces deben hundirse varios siglos antes de nuestra era, quizás incluso en tiempos del destierro en Babilonia. Es en ellas donde, desde hace más de dos milenios, se leen fielmente, cada sábado, la Ley y los profetas, se cantan los salmos y las bendiciones. Fue en ellas donde Jesús empezó a anunciar la venida del Reino de Dios, en Galilea, hace dos mil años.

Los Salmos

Este libro del Primer Testamento es excepcional: a diferencia de todos los demás, se presenta, no como la palabra de Dios a los hombres, sino como las palabras dadas a los hombres para que se dirijan a Dios. Otra particularidad: este libro de oraciones judías ha sido utilizado siempre también por los cristianos, sobre todo por los monjes y las monjas, en la Liturgia de las Horas que marca el ritmo de su oración cotidiana. Precisemos que aquí vamos a citar los Salmos según la numeración de las Biblias modernas, que sigue la de la Biblia hebrea, mientras que todos los libros de oración católicos siguen la Biblia griega de los Setenta, que cambia la numeración desde el Salmo 10 [en la Biblia hebrea] (= 9 B [en los Setenta]) hasta el Salmo 147 (= 146-147).

La formación del Salterio

La colección de 150 salmos que forma el Salterio presenta, sin lugar a dudas, las características de una larga historia de composición y de utilización. Es prueba de ello, en primer lugar, la referencia constante a la época de David: se le atribuyen o dedican 73 salmos y se asocia más de una treintena a los levitas de su época (Asaf, Coré y otros). Ahora bien, las referencias a la reconstrucción del Templo (Sal 51,20) y a la estancia en Babilonia (Sal 137) o al retorno a Sión

BIBLIA

DOS DE LOS SALMOS MÁS ANTIGUOS

El género sálmico está abundantemente representado en toda la Biblia: en efecto, en el conjunto de la Biblia hebrea se halla repartido un centenar de poemas, oraciones, cantos y cánticos. He aquí dos fragmentos de dos de los salmos más antiguos de toda la Biblia.

El cántico de Moisés (Ex 15,1-3)
Entonces Moisés y los israelitas
cantaron este cántico al Señor:
«Canto al Señor, esplendorosa es su gloria,
caballo y jinete arrojó en el mar.
Mi fortaleza y mi canción es Yah.
Él es mi salvación.
Él es mi Dios: yo lo alabaré,
el Dios de mi padre, yo lo exaltaré.
¡El Señor es un guerrero,
el Señor es su nombre!».

El cántico de Débora (Jc 5,1-5)
Aquel día, Débora y Barac,
hijo de Abinoán, entonaron este cántico:
«Cuando Israel se suelta la cabellera,
cuando el pueblo se ofrece voluntario,
¡bendecid al Señor!
¡Escuchad, reyes! ¡Prestad oídos, príncipes!
Al Señor voy a cantar.
Tocaré el salterio para el Señor,
Dios de Israel.
Cuando saliste de Seír, Señor,
cuando avanzaste por los campos de Edom,
tembló la tierra, gotearon los cielos,
las nubes en agua se fundieron.
Los montes se licuaron
delante del Señor, el del Sinaí,
delante del Señor, el Dios de Israel».

después de la cautividad (Sal 126) impiden limitar el tiempo de composición de los salmos al periodo davídico. La complejidad y el carácter enigmático de los títulos (Sal 7,1; 8,1; 9,1; 34,1; etc.) pone de manifiesto una cierta distancia temporal con respecto al contexto primitivo de los salmos a los que están unidos. El fenómeno de la reutilización de ciertos estribillos, así como el de los duplicados (por ejemplo, Sal 14 = Sal 53; Sal 31,2-4 = Sal 71,1-3; Sal 40,14-18 = Sal 70; etc.), confirma la complejidad de la historia editorial. Y, finalmente, el carácter unas veces antiguo y otras reciente del vocabulario utilizado proporciona un buen indicio de los límites cronológicos de la composición.

No es necesario probar la antigüedad de la tradición sálmica en Israel. Hay un centenar de salmos fuera del Salterio dispersos en todos los estratos del Antiguo Testamento, y algunos de ellos pertenecen al grupo de los textos bíblicos más antiguos: por ejemplo, el cántico de Moisés y el de Débora (Ex 15; Jc 5: *véase* p. 496), anteriores al siglo IX a.C.

La figura de David y su influencia determinante en la tradición sálmica, en torno al año 1000 a.C., aparece igualmente como un dato seguro de la tradición bíblica, desde la redacción deuteronomista del libro de Samuel –que le atribuye una elegía por Saúl y Jonatán (2 S 1) y un salmo de acción de gracias (2 S 22)–, pasando por la relectura de la historia de Israel consignada en las Crónicas (1 Cro 15–16; 22–25), hasta llegar incluso al Sirácida (Si 47,8-10). ¿Acaso no buscaron al joven David para que fuera a la corte de Saúl como músico a fin de calmar los furores del rey (1 S 16,14-23)? [*véase* p. 218].

Por otro lado, el Salterio se sitúa en la confluencia de las grandes tradiciones bíblicas: histórica, profética y sapiencial. Es poco verosímil que el Salterio sea ese libro único que habría inspirado *todas* las corrientes teológicas en Israel. Es más normal, en cambio, considerar que los salmos bebieron en esas diferentes corrientes. Así los Salmos 1 y 34, por ejemplo, presentan grandes afinidades con el mundo de los sabios: género literario de las bienaventuranzas (Sal 1,1; 34,9; compárese con Pr 3,13; 8,34; 14,21; Jb 5,17; Qo 10,17), preocupación por la retribución de los justos y los pecadores (Sal 1,6; 34,13-15; compárese con Pr 10,7.16.24), procedimiento del poema alfabético (Sal 34; 37; 119; compárese con Pr 31).

La tradición profética no va a la zaga. El alegato divino de Sal 50,7-23, por ejemplo, se une a la protesta formulada en Am 5 y Os 5 y 14. Además, una treintena de salmos lleva la marca de la teología de Jeremías (Sal 1,3 = Jr 17,8), mientras que el Sal 51 (el *Miserere*),

REFERENCIA

VARIAS COLECCIONES DE SALMOS

Antes de ser integradas en el libro bíblico de los Salmos, existieron colecciones individuales en estado independiente: por ejemplo, una colección de Salmos de los hijos de Coré (42–49 y 84–88) o de Asaf (73-83), mientras que otros salmos están agrupados en torno a un tema teológico particular, como los «salmos del Reino» (93-100), que cantan la victoria del Dios creador, los «cantos de las subidas» o de las peregrinaciones (120–134), dedicados a la gloria de Jerusalén y que se distinguen igualmente por su brevedad y por su estilo de repeticiones «en escalera».

En su estado actual, el Salterio se presenta como una colección de cinco libros, cuya división es reconocible por la adición, ciertamente tardía, de cuatro doxologías semejantes como conclusión de los cuatro primeros libros, esto es, al final de los Salmos 41, 72, 89 y 106. La conclusión del quinto libro la ofrece una doxología desarrollada a lo largo del Salmo 150; es una llamada a la alabanza universal, que concluye, como si de un calderón se tratara, con el estribillo *Aleluya*, tan característico de este último libro; de hecho, este estribillo no se encuentra en ninguna otra parte en todo el Antiguo Testamento.

Repartición de los «libros»	Fórmulas de conclusión
Libro I: **Sal 2–41**	41,14: «¡**Bendito sea el SEÑOR**, Dios de Israel, desde siempre y hasta siempre! **¡Amén! ¡Amén!**».
Libro II: **Sal 42–72**	72,18-20: «¡**Bendito el SEÑOR**, Dios de Israel, el único que hace maravillas! ¡Bendito su nombre glorioso por siempre, la tierra toda se llene de su gloria! **¡Amén! ¡Amén!** *Fin de las oraciones de David, hijo de Jesé*».
Libro III: **Sal 73–89**	89,53: «¡**Bendito sea** por siempre **el SEÑOR**! **¡Amén! ¡Amén!**».
Libro IV: **Sal 90–106**	106,48: «¡**Bendito el SEÑOR**, Dios de Israel, desde siempre y para siempre! Y todo el pueblo diga: **¡Amén!** ***¡Aleluya!***».
Libro V: **Sal 107–150**	150,6: «¡Todo cuanto respira alabe al SEÑOR! ***¡Aleluya!***».

La división en cinco libros permitió a la tradición judía establecer una comparación entre David y Moisés: «De la misma manera que Moisés dio los cinco libros de las leyes a Israel, así también David dio a Israel los cinco libros de los Salmos» (*Midrás Tehillim* sobre Sal 1,2).

con su vocabulario y su temática del «corazón nuevo» y del «espíritu nuevo» retoma temas predilectos de Jeremías y también de Ezequiel. Finalmente, los grandes credos históricos que son los Sal 113–115 y 136 hacen referencia a los acontecimientos del Éxodo y a la llegada de la monarquía. Se encuentran también referencias significativas al acontecimiento-bisagra del destierro en Babilonia y del final de la monarquía (597-587 a.C.): Sal 74; 79; 88; 137.

El proceso editorial

La historia editorial no es menos compleja, como demuestra la introducción de cuatro doxologías o bendiciones situadas como conclusión de las grandes colecciones.

Los estudios recientes, sobre todo norteamericanos, han concedido mucha atención al proceso editorial y a la «elaboración» del Salterio. En los dos extremos se reconoce la función particular de los Salmos 1 y 150: el primero abre literalmente los «dos caminos» que atraviesan el conjunto del Salterio (justicia e injusticia) y el último es la conclusión de un vasto *crescendo* de la alabanza, iniciada en el Salmo 100. Se ha observado con razón que estos dos salmos definen los dos polos del mundo de los salmos: la dicha humana y la gloria de Dios.

Se ha sugerido especialmente un reagrupamiento en dos secciones principales del conjunto de la colección: los Salmos 2–89 (libros I-II-III), por una parte, y los Salmos 90–149 (libros IV-V), por otra. Según W. Brueggemann, el primer grupo –que, por lo demás, contiene la mayoría de los salmos atribuidos o dedicados a David– muestra las esperanzas puestas en la monarquía (Sal 2; 72 y 79) y el fracaso histórico de esa misma monarquía. El segundo grupo tendría como objetivo proporcionar una respuesta al problema planteado por el fracaso histórico de la monarquía e invitaría a los creyentes a situar sus esperanzas en la celebración de la realeza del Señor y en el ejercicio de la alabanza que merece.

Si esta última hipótesis es correcta, se estará de acuerdo en que el Sal 73 desempeña el papel de salmo-bisagra. En efecto, la conclusión del Sal 72 contiene la única indicación explícita del final de una colección («Fin de las oraciones de David, hijo de Jesé»); el v. 1 del Sal 73 retoma con sus palabras la tesis del Sal 1 sobre la retribución de los justos, mientras que los vv. 2-13 la desmontan y los vv. 23-26 la reemplazan por una tesis que pone de relieve la presencia de Dios y la comunión con él.

La cuestión de los géneros literarios*

El estudio de los géneros literarios ha dominado y enriquecido en gran medida la exégesis de los Salmos durante el siglo XX. La contribución del exegeta alemán H. Gunkel, de 1904 a 1926, sigue siendo la más importante y la más significativa. Se centra en el estudio de las «formas literarias» de los Salmos y de la «situación vital» (*Sitz im Leben*) que les dio origen. Su método se apoya principalmente en la crítica literaria, estilística y en el estudio comparado de las religiones. Gunkel distinguía tres grandes géneros: himnos, súplicas y acciones de gracias; he aquí algunos ejemplos:

<table>
<tr><th></th><th>súplicas</th><th>acciones de gracias</th><th>himnos</th></tr>
<tr><td>individuales</td><td>Sal 3; 5; 6; 7; 13; 22A</td><td>Sal 18; 22B; 30; 32; 118; 138</td><td rowspan="2">Sal 8; 19; 29; 33; 104</td></tr>
<tr><td>colectivas</td><td>Sal 44; 74; 79; 80</td><td>Sal 57; 124; 129</td></tr>
</table>

Citemos un ejemplo de cada uno de estos géneros.

Himno

¡Bendice, alma mía, al SEÑOR!
¡SEÑOR, Dios mío, qué grande eres!
Vestido de esplendor y majestad,
te arropa la luz como un manto,
como una tienda extiendes el cielo,
levantas sobre las aguas tus moradas;
te sirven las nubes de carroza,
te deslizas sobre las alas del viento. [...]
Sobre sus bases posaste la tierra,
inconmovible para siempre jamás.
Como un ropaje la cubría el océano,
sobre los montes persistían las aguas (Sal 104,1-6).

Súplica individual

«¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?
Estás lejos de mi queja, de mis gritos y gemidos.
Clamo de día, Dios mío, y no respondes,
también de noche, sin ahorrar palabras. [...]
Yo en cambio soy gusano, no hombre,
soy afrenta del vulgo, asco del pueblo;
todos cuantos me ven de mí se mofan,
tuercen los labios y menean la cabeza:

«Se confió al SEÑOR, ¡pues que lo libre,
que lo salve si tanto lo quiere!» (Sal 22,2-3.7-9).

Súplica colectiva
¿Por qué nos rechazas, oh Dios, para siempre,
y humea tu cólera contra el rebaño que apacientas? [...]
Guía tus pasos a estas ruinas perpetuas:
al santuario devastado por el enemigo.
Rugían tus adversarios en tu asamblea [...]
prendieron fuego a tu santuario,
profanaron por tierra tu gloriosa mansión. [...]
¿Hasta cuándo, Dios, provocará el adversario,
ultrajará tu nombre por siempre el enemigo? (Sal 74,1.3-4.7.10).

Acción de gracias individual
¡Dad gracias al SEÑOR, porque es bueno,
porque es eterno su amor! [...]
En mi angustia grité al SEÑOR,
me respondió y me dio respiro;
el SEÑOR está por mí, no temo,
¿qué puede hacerme el hombre?
El SEÑOR está por mí y me ayuda,
y yo desafío a los que me odian (Sal 118,1.5-7).

Acción de gracias colectiva
Si el SEÑOR no hubiera estado por nosotros
–que lo diga Israel–,
si el SEÑOR no hubiera estado por nosotros,
cuando unos hombres nos asaltaron,
vivos nos habrían tragado
en el ardor de su cólera. [...]
¡Bendito el SEÑOR, que no nos hizo
presa de sus dientes!
Nuestra vida escapó como un pájaro
del lazo del cazador.
El lazo se rompió,
nosotros escapamos.
Nuestra ayuda es el nombre del SEÑOR,
que hizo el cielo y la tierra (Sal 124,1-3.6-8).

Gunkel distingue también otros géneros secundarios como los «salmos reales» (Sal 2; 18; 20; 27; 45), los «cantos de peregrinación a Jerusalén» (Sal 84; 122), los «salmos didácticos» (1; 37; 49; 73), etc.

Por lo que se refiere a la *situación vital*, Gunkel saca la conclusión de un estrecho parentesco entre los salmos y el culto antiguo de

Israel y, por tanto, de la primacía dela dimensión colectiva. Con todo, reconoce que los salmos pudieron ser retirados de su contexto primitivo para alimentar la oración individual, especialmente bajo la influencia del profetismo, desde el periodo pre-exílico.

Retomando una intuición de Gunkel que distinguía, dentro de los himnos, una categoría especial de cantos de entronización del Señor, el exegeta noruego S. Mowinckel estudió la dimensión litúrgica de los salmos y trató de relacionarlos con las principales fiestas liturgias del Israel bíblico. Postuló sobre todo la existencia de una fiesta de la «entronización de Yahvé» –que habría coincidido con las fiestas del otoño: el Año Nuevo y la fiesta de las Tiendas– para explicar especialmente los salmos de la «realeza de Yahvé» que proclaman: «el Señor reina» (47; 93; 96-99).

C. Westermann, por su parte, agrupa los Salmos en dos grandes categorías: las alabanzas y las lamentaciones. Él mostró que las fronteras entre los himnos, las súplicas y las acciones de gracias no eran

DOCUMENTO

ORACIONES DEL ANTIGUO ORIENTE

Se encuentran ya entre los babilonios, en el segundo milenio a.C., oraciones penitenciales llamadas «elegías del corazón» que plantean, como los Salmos bíblicos, la pregunta del porqué del sufrimiento y apremian a los dioses para que pongan fin a su silencio. Se puede comparar el texto siguiente con los Salmos 6; 13; 38-39, entre otros.

He llorado pero nadie se ha acercado a mí;
me quejo pero nadie me escucha,
estoy atormentado, estoy ciego, ya no veo.
Mi dios misericordioso, vuélvete hacia mí, que te imploro.
Mi diosa, beso tus pies, me arrastro sin cesar ante ti.
Oh dios, quienquiera que seas, vuélvete hacia mí, que te imploro.
Oh diosa, quienquiera que seas, vuélvete hacia mí.
Dios mío, ¿cuándo se calmará tu corazón encolerizado?

(Según traducción de M.-J. Seux)

Un himno egipcio del siglo XIV a.C., compuesto a la gloria de Atón, dios-sol, presenta más de un rasgo común con los cantos a la creación que se encuentran en los Salmos 8; 19; 33; 104: multitud, esplendor y misterio de las obras creadas, unicidad del Creador y solicitud universal por su creación. La comparación con el Salmo 104 es particularmente iluminadora. [*véase* p. 129].

¡Cuán múltiple es lo que tú hiciste!
Está oculto del rostro (del hombre).
¡Oh, dios único, que no tiene par!
Tú creaste el mundo según tu deseo,
mientras estabas solo:
todos los hombres, ganado y animales salvajes,
cuanto hay en la tierra, andando sobre (sus) pies,
y cuanto hay en lo alto, volando con sus alas.
Los países de Siria y Nubia, la tierra de Egipto,
tú pones cada hombre en su lugar,
tú provees a sus necesidades.
Todos tienen su alimento
y el tiempo de su vida está decretado.

(Según traducción de John A. Wilson)

tan rígidas como afirmaban Gunkel y sus discípulos. No es raro, en efecto, que se observe, dentro de un mismo salmo, el paso del himno a la súplica o viceversa (por ejemplo, Sal 7; 9; 18; 22).

Aunque la posición de Gunkel sobre los géneros literarios de los salmos sigue ejerciendo influencia y está presente en las introducciones a los comentarios clásicos de los salmos, empieza a ser cuestionada, si es que no está ya superada. Los que apelan a su estudio de las formas, se extrañan por la extrema diversidad en la clasificación individual de los 150 salmos, lo cual demuestra un cierto grado de arbitrariedad en la clasificación. Por otra parte, el estudio de las formas, y sobre todo de su prehistoria, tiende a enmascarar la singularidad de cada uno de los salmos estudiados. A fuerza de buscar estructuras «características», se elaboran modelos que no se verifican íntegramente en los salmos asignados a este o aquel género.

Finalmente, los estudios recientes sobre los Salmos han favorecido nuevos enfoques. En ellos surgen dos tipos de lectura. Los estudios estructurales y las lecturas canónicas (véase anteriormente) se dedican a descubrir la unidad de cada poema individual tanto como la complejidad y la disposición de su estructura estilística.

El simbolismo

A pesar de –o tal vez a causa de– la riqueza del simbolismo de los salmos, aún no disponemos de un estudio exhaustivo de estos símbolos. No es raro, en efecto, que los estudios clásicos y los comentarios no hagan más que abordar este tema de manera superficial. Felizmente, parece que la situación está cambiando desde 1980, fecha de la aparición de tres estudios notables.

El de W. Brueggemann sugiere un esquema inspirado en el pensamiento de P. Ricoeur sobre las funciones del lenguaje, y propone una tipología que se podría calificar como existencial según el esquema: *orientación*, *desorientación* y *nueva orientación*. Por otro lado, P. Beauchamp define los dos polos de la oración de los salmos (alabanza y súplica) según la dialéctica temporal «noche y día»: «La palabra laudatoria está en el lado diurno. Pero también hay un lado nocturno en la misma alabanza». Finalmente, L. Monloubou, basándose en la obra de G. Durand (*Las estructuras antropológicas de lo imaginario*), propone un simbolismo *corporal/antropológico*, definido según la relación del hombre con el movimiento: *de pie*, *sentado*, *en marcha*.

Entre los comentaristas, G. Ravasi es uno de los pocos que aborda la cuestión de forma sistemática. En su comentario cree poder

detectar cuatro grandes ejes en el simbolismo de los salmos: *vertical teológico* o *infernal* y *horizontal antropológico* o *cosmológico.*

El tema es de una gran riqueza y serían necesarios otros estudios, sobre todo para comprender mejor el *bestiario* de los salmos (león, chacal, toro, perro, aves, dragón, etc.) o el simbolismo de las *profundidades* (fosa, *še'ol*, barranco, abismo, aguas), y para definir mejor el sentido de las innumerables *metáforas* que enumeran los títulos y atributos divinos contenidos en los salmos: pastor, rey, baluarte, ciudadela, escudo, roca, refugio, luz, etc. Se trata de un tesoro que todavía debe ser examinado y cuya exploración enriquecería notablemente nuestra comprensión del conjunto del universo bíblico.

La oración cristiana de los Salmos

El Nuevo Testamento se apoya de una manera muy particular en el testimonio del libro de los Salmos para interpretar la vida, la misión y el destino de Jesús. De hecho, este libro es el más citado de todos los del Antiguo Testamento: aproximadamente un tercio de las 360 citas del Antiguo Testamento provienen de los Salmos. Y también es el libro más citado por el propio Jesús, pues a él alude alrededor de un tercio de las citas del Antiguo Testamento puestas en su boca.

REFERENCIA

LOS SALMOS COMO ESCRITURA INSPIRADA

Los Salmos no tardaron en ser reconocidos como Escritura inspirada. Ya poco antes del destierro, el historiador deuteronomista que redactó el libro de Samuel no dudó en situar a David, supuesto autor de un buen número de salmos, entre las grandes figuras proféticas de Israel:

Éstas son las últimas palabras de David:
Oráculo de David, hijo de Jesé,
oráculo del hombre puesto en alto,
el ungido del Dios de Jacob,
el suave salmista de Israel:
El espíritu del SEÑOR habla por mí,
su palabra está en mi lengua
(2 S 23,1-2).

El Segundo libro de los Macabeos, en el siglo II a.C., apela al testimonio de Nehemías para clasificar los *libros de David* en la biblioteca de los escritos proféticos:

Lo mismo se narraba también en los archivos y en las Memorias del tiempo de Nehemías; y cómo éste, para fundar una biblioteca, reunió los libros referentes a los reyes, los escritos de los profetas y de David, y las cartas de los reyes acerca de las ofrendas (2 M 2,13).

Con todo, es el Primer libro de los Macabeos, redactado en la misma época, el que proporciona la primera cita explícita, en la Biblia, de un salmo como Escritura inspirada:

(El impío Alcimo) *prendió a sesenta de ellos y los hizo morir en un mismo día, según la palabra que estaba escrita: «Esparcieron la carne y la sangre de tus santos en torno a Jerusalén y no hubo quien les diese sepultura»* (1 M 7,16-17; la cita está tomada de Sal 79,2-3).

Jesús, y los primeros cristianos citan los Salmos con las fórmulas empleadas ordinariamente para citar la Escritura: «¿No habéis leído nunca en las Escrituras...?» (Mt 21,42; véase también Mc 12,10; Lc 4,10; 24,44; Hch 1,16.20).

La concentración más fuerte de citas y alusiones a los Salmos se encuentra en los relatos de la pasión, al final de los evangelios: hay una veintena de referencias tomadas de una decena de salmos diferentes. Por la misma razón los Salmos ocupan un lugar significativo en la predicación misionera primitiva que anuncia a la vez el senti-

REFERENCIA

¿ORAR BAJO LA BANDERA DE LA VIOLENCIA?

Entre las cuestiones que más perturban a quienes leen y utilizan hoy los Salmos, la de la violencia es una de las más graves y persistentes. ¿Cómo aceptar que algunos salmos hagan alarde de violencia y den rienda suelta al deseo de venganza (Sal 18,38-43; 55,10-16; 58,8-12; 69,23-29; 83,10-19; 109,6-20; 137,7-9)? Y la segunda cuestión es aún más grave: ¿cómo se puede pretender que Dios escuche oraciones tan extrañas?

Es verdad que los Salmos no evitan la violencia. Todo lo contrario. Ni siquiera la censuran. Hasta tal punto que el lector de nuestros días tiene que tomar sus propias decisiones tanto frente a la realidad como a la tentación de la violencia. En este sentido, los Salmos tienen al menos el mérito de obligarnos a tomar postura: ¿cuál es nuestra relación con la violencia?

La primera violencia presente en los Salmos es *la violencia observada*: es la que los salmistas encuentran y observan en el mundo que los rodea, un mundo fracturado; ellos son testigos y se limitan a reflejar esa extraña realidad: «Soy testigo de violencia y altercado en la ciudad» (Sal 55,10). No hay lugar a dudas: la violencia está en los Salmos –y en el resto de la Biblia– porque está en la ciudad. Los Salmos, espejo de la humanidad, nos devuelven esta imagen poco envidiable de nosotros mismos y del mundo en que vivimos.

Hay una segunda violencia hacia la cual los salmistas muestran una extrema sensibilidad: se trata de *la violencia infligida*, que es el fruto de la injusticia y que los salmistas, como el conjunto de la Biblia, desenmascaran y denuncian sin ningún miramiento: «Hazme justicia, oh Dios, defiende mi causa [...]; del hombre traidor y falso líbrame» (Sal 43,1). Los salmistas protestan alto y claro contra la violencia de la que son víctimas los pobres y apelan siempre a la justicia y a la compasión divinas: «SEÑOR, ¿quién como tú, para librar al débil del fuerte, al pobre de su expoliador?» (Sal 35,10).

Finalmente, hay otra violencia, aún más problemática y francamente inaceptable, a saber, la *anunciada* y *reivindicada*: «Persigo a mis enemigos [...]; no vuelvo hasta que acabo con ellos; los machaco [...], exterminas a los que me odian» (Sal 18,38-39.41); «Rómpeles, oh Dios, los dientes en la boca, quiébrales, SEÑOR, las muelas a los leones. [...] El honrado se alegrará viendo la venganza, lavará sus pies en la sangre del malvado» (Sal 58,7.11). ¡Que intenciones tan poco edificantes! Se dirá que hay una parte de exageración verbal, que el salmista no pasa a los actos, etc. No importa. Esos propósitos, vengan de la Biblia o de otra parte, no deberían ser legitimados. Porque Dios, según la correcta comprensión de los salmistas, no está del lado de la violencia y menos aún de la venganza: «Es el SEÑOR clemente y compasivo [...], bueno es el SEÑOR para con todos, tierno con todas sus criaturas» (Sal 145,8-9).

do de la muerte de Jesús y su resurrección (Hch 2,25-28.34-35; 4,11; 13,22.33.35; etc.).

Inmediatamente después de las primeras dificultades de Pedro y Juan con las autoridades judías, una oración de la comunidad muestra el principio que rige la oración cristiana de los Salmos. En las ediciones actuales del Nuevo Testamento, las citas del Antiguo Testamento se indican cambiando la apariencia de los caracteres (ordinariamente en cursiva, pero aquí en redonda fina):

Tú dijiste por el Espíritu Santo, por boca de nuestro padre David, tu siervo: «¿Por qué se agitan las naciones, y los pueblos maquinan vanos proyectos? Se han congregado los reyes de la tierra y los jefes se han aliado contra el Señor y contra su Ungido».

Porque verdaderamente en esta ciudad se han aliado *Herodes y Poncio Pilato con* las naciones paganas *y* los pueblos *de Israel contra tu santo siervo Jesús, a quien has* ungido, *para realizar lo que tu poder y tu voluntad habían predeterminado que sucediera. Y ahora, Señor, ten en cuenta sus amenazas y concede a tus siervos proclamar tu palabra con toda valentía* (Hch 4,25-29).

El salmo es actualizado, es decir, aplicado a la situación presente: se dirige a Dios a propósito de su Ungido, su Mesías o Cristo, Jesús. Semejante oración ilumina y reconforta a los discípulos, ya que sus pruebas, como la Pasión de Jesús, forman parte de lo que Dios determinó de antemano para realizar su designio de salvación. La actualidad releída a la luz de los Salmos, de la Escritura, recibe su verdadero sentido: es el lugar de la historia de la salvación hoy.

La tradición cristiana desarrollará la oración de los Salmos en dos sentidos, según los casos: bien la Iglesia se dirige *al Padre* y ora los Salmos como lo hacía Jesús; bien ella dirige los Salmos *al Padre* y/o *al Hijo*, el Señor resucitado. En los dos casos es siempre una oración de Iglesia hecha con los creyentes, o en nombre de todos los humanos.

J.-P. P.

La Sinagoga

La Sinagoga de nuestros días hunde sus raíces en una larga historia, en la que se impuso como una institución original en muchos aspectos. Esta creación del judaísmo modeló el alma de todo un pueblo y también influyó en la institución cristiana. Tendríamos que remontarnos desde las sinagogas modernas a las de la Edad Media, e inclu-

so hasta las magníficas sinagogas galileas de los siglos III-V de nuestra era. Hablaremos sobre todo de las sinagogas en los primeros siglos antes y después de Cristo, que debemos distinguir de las sinagogas que seguirán a la segunda destrucción del Templo, después del año 135 d.C. Digamos desde el principio que antes de esta época la sinagoga designaba en primer lugar una reunión o una asamblea que se reunía para responder a las diversas necesidades de una comunidad urbana judía. En Roma, por ejemplo, había varias asambleas de este género, en las que se debatían los asuntos de la comunidad.

Después del año 135, el edificio sinagogal se transformó en un lugar sobre todo cultual, ampliamente enriquecido por las prácticas del Templo a la sazón destruido. Por ejemplo, oraciones antaño elevadas en el Templo, son introducidas en aquel momento en el marco de un oficio litúrgico; así mismo, el candelabro de los siete brazos tendrá en adelante su lugar en la sinagoga, a imagen del candelabro de oro del Templo. Así pues, es importante no proyectar precipitadamente las prácticas habituales en las sinagogas actuales sobre las sinagogas de las que hablan, entre otros, los evangelios. Recordemos brevemente el origen y las funciones de las sinagogas antiguas, centradas particularmente en la lectura de la Ley y las oraciones.

Las casas de oración y las sinagogas antiguas

A comienzos de nuestra era se usaba la palabra griega *synagogue* para designar una asamblea o una reunión de judíos en el seno de una ciudad de la diáspora*, es decir, en el seno de la dispersión de los judíos en la cuenca mediterránea y hasta Mesopotamia. En este amplio contexto, la palabra griega *proseuche* o «casa de oración» designaba el lugar o la construcción donde se reunía esa asamblea. Por ejemplo, el libro de los Hechos menciona una *proseuche* judía cerca de un río en la ciudad griega de Filipos (Hch 16,13). En Israel, la palabra sinagoga para designar un edificio no se empleará habitualmente antes del siglo I d.C. Además de los evangelios, en los que aparece con frecuencia (Lc 4,15-16), uno de los testimonios más antiguos a este respecto es el del filósofo judío Filón de Alejandría (20 a.C. – 40 d.C.) a propósito de los esenios*: «Con las leyes de Moisés se instruyen siempre, pero especialmente el sábado*, porque este séptimo día es considerado santo. Este día se abstienen de otros trabajos y se reúnen en los lugares sagrados que se llaman sinagogas».

¿De qué época data la costumbre de reunirse en la mañana del sábado? Según una tradición ya recibida en el siglo I, el origen de las sinagogas se remontaría al propio Moisés: «Porque desde tiempos antiguos Moisés tiene en cada ciudad sus predicadores cuando se lee

cada sábado en las sinagogas» (Hch 15,21). Así mismo, a finales del siglo I, el historiador judío Flavio Josefo precisa: «Moisés ordenó que [...] cada semana, abandonando las demás ocupaciones, nos reuniéramos para oír la Ley y aprenderla correctamente» (*Contra Apión* II, 175). De hecho, según los testimonios literarios antiguos y los descubrimientos arqueológicos, hay que situar la aparición de las primeras casas de oración en Egipto en el siglo III a.C.; después, la de los lugares de una asamblea comunitaria y religiosa en Israel, desde mediados del siglo II a.C., probablemente en la época macabea.

La más antigua mención de una *proseuche* o casa de oración se encuentra en una placa de mármol procedente de Shedia, a 20 km. de Alejandría; data de la época de Tolomeo III Evergetes (247-221 a.C.): «En honor del rey Tolomeo y de la reina Berenice, su hermana y su esposa, y de sus hijos, los judíos dedicaron esta *proseuche*». Otras inscripciones se han descubierto en Cocodrilópolis (Egipto) y en otros lugares del país, al menos hasta el siglo I de nuestra era. ¿Y en Israel? Varios descubrimientos arqueológicos de edificios que datan de fechas anteriores al año 70 d.C. indicarían más bien que se trata de sinagogas. Así, en Gamla, en el Golán, al noreste del mar de Galilea, se descubrió en 1967 un edificio comunitario con cabida para un centenar de judíos que, sentados en bancos de piedra, podían escuchar las lecturas de la Biblia. Así mismo, se ha descubierto un edificio de este tipo en las excavaciones de la fortaleza de Masada, con cuatro filas de bancos, de tierra y yeso, a lo largo de los muros; se han encontrado fragmentos del Deuteronomio, escondidos en el suelo de una pequeña dependencia contigua. Señalemos también un descubrimiento semejante en la fortaleza del Herodium donde Herodes el Grande fue enterrado. Ha habido otros descubrimientos en Israel y en la diáspora que merecen ser mencionados, por ejemplo en Ostia, el antiguo puerto de Roma.

Pese a todo, aparte de algunos edificios más importantes conocidos en Antioquía de Siria, en Tiberíades y en Alejandría, las numerosas sinagogas de la época, situadas muchas veces en las ciudades o cerca de la puerta de una ciudad, apenas llamaban la atención, pues no tenían características arquitectónicas particulares. No se pueden comparar con las ricas sinagogas galileas de los siglos III-VI de nuestra era. Originalmente se trataba de un lugar de reunión pública donde se debatían los asuntos de la comunidad, aunque también podían servir como lugares donde los escribas podían leer y enseñar a leer el texto bíblico. Pero muy pronto, sin duda desde mediados del siglo I a.C., se impuso rápidamente la costumbre religiosa de una

reunión el sábado por la mañana. Esta costumbre tomó entonces como modelo la lectura de la Ley hecha por el escriba Esdras al acercarse la fiesta de las Tiendas (*Sukkot*), según Ne 8,1-8. La lectura y escucha de la Ley se convirtió en un momento privilegiado. Pero todavía durante mucho tiempo la sinagoga iba a servir como el lugar comunitario de reunión, e incluso como escuela y –en las dependencias adyacentes– como lugar donde se podía dar albergue a un viajero y servir una comida comunitaria la víspera del sábado. En una inscripción hallada en Jerusalén y que data probablemente del siglo IV d.C., se pueden leer las palabras siguientes: «Teodotos, hijo de Vettenos, sacerdote y *archisynagogos* [jefe de la sinagoga] [...] construyó esta sinagoga para la lectura de la Ley y para la enseñanza de los preceptos, así como también la hospedería, las habitaciones y la canalización de las aguas, como albergue para los extranjeros que pudieran necesitarlo».

Volvamos al siglo I. Es evidente que existen vínculos entre las *proseuchai* descubiertas en la diáspora, hasta Roma, y las sinagogas de Israel o de Antioquía de Siria, pero también hay diferencias significativas entre ellas. En Israel, el Templo de Jerusalén seguía siendo el lugar privilegiado de la oración y de los sacrificios. La sinagoga servía para los asuntos comunes y como lugar para la lectura y la profundización de un texto bíblico; estas lecturas podían estar acompañadas de oraciones, o más bien de bendiciones. Hay noticias de ello ya en la época asmonea: «[los judíos] comenzaron la celebración del sábado, desbordándose en bendiciones y alabanzas al Señor» (2 M 8,27; 12,38). Pero, a juicio de un judío, la «casa de oración» seguía siendo el Templo de Jerusalén (Is 56,7 y Mc 11,17). Ahora bien, lejos de Israel, los judíos de la diáspora no dudaban en designar sus lugares de reunión como «casas de oración». La *proseuche* se estaba convirtiendo en el centro de su vida religiosa, pero sin poner en cuestión la primacía de Jerusalén.

La lectura de la Ley y de los Profetas

Así pues, las funciones asignadas a una sinagoga variaron con el paso del tiempo, antes de centrarse sobre todo en la lectura y el estudio de la Torá. Más tarde la sinagoga se distinguirá de una casa de estudio (*bet ha-midraš*). Por otro lado, una sinagoga podía servir de tribunal e incluso como lugar donde se podía flagelar a un culpable (Mt 23,34). Arcontes y Ancianos, es decir, los dirigentes y su consejo, presidían las numerosas comunidades judías urbanas y debían cuidar de los diversos edificios comunitarios, como la sinagoga. Pero la buena marcha de ésta era, en último término, responsabilidad del

archisynagogos (jefe de la sinagoga) y de su ministro, que son mencionados en Lucas, por ejemplo: Lc 4,20 y Hch 13,15. El día del sábado en particular el *archisynagogos* hace respetar el orden y designa a los lectores y al homileta, que pronuncia una palabra de exhortación después de las lecturas. Después del siglo II d.C. presidirá también la oración. Es ayudado por un ministro, más tarde llamado *hazzan*, encargado, entre otras cosas, de entregar los rollos bíblicos al lector y de ejecutar una sentencia del tribunal. En aquella época las mujeres podían acceder a la sinagoga. Al menos no hay ninguna indicación antigua que sugiera la existencia de una separación entre hombres y mujeres, como la marcada más tarde por galerías construidas para las mujeres en las sinagogas a partir del siglo IV.

La lectura de la Torá el sábado es una costumbre ya generalmente aceptada en el siglo I d.C., en Israel y en la diáspora. A este respecto hay numerosos testimonios en las obras del filósofo judío Filón de Alejandría y del historiador Flavio Josefo. Citemos sólo un texto de Filón, transmitido por Eusebio de Cesarea: «¿Qué hizo entonces Moisés? Él quería, al llegar el séptimo día, verlos reunidos en el mismo lugar y sentados juntos para escuchar con respeto y dignidad las leyes a fin de que nadie las ignorara».

¿Cómo se hacía esta lectura? En Israel y en la diáspora existían entonces diversas costumbres. En Alejandría, por ejemplo, se leía la Ley de Moisés directamente en griego, antes de proponer algunos comentarios sobre ella. Ciertamente los textos proféticos, y *a fortiori* los escritos sapienciales, sólo podían servir a la piedad privada si aparecían en el contexto de una lectura pública. Al menos Filón de Alejandría, que comenta atentamente toda la Ley de Moisés, apenas se apoya en los Profetas. Otro grupo religioso, llamado terapeutas o siervos (de Dios), establecidos cerca de Alejandría, usaba sólo los cinco rollos de Moisés. No obstante, unas predicaciones sinagogales, procedentes del judaísmo alejandrino y conocidas con el nombre de «Sobre Jonás» y «Sobre Sansón», muestran también un interés real por los Profetas.

En Israel la situación variaba así mismo según los grupos religiosos. Los sumos sacerdotes y los notables llamados saduceos se apoyaban sólo en la Torá. Por el contrario, los esenios o los sectarios de la Nueva Alianza en Qumrán meditan día y noche la Escritura; se apoyan en la Torá y en los Profetas y llegan a redactar comentarios detallados de éstos últimos. A su vez, los escribas ligados a los fariseos insisten también en la importancia de los Profetas, en la medida en que ciertos fragmentos escogidos tomados de los profetas permiten hacer que resuene mejor el mensaje esencial, transmitido en

primer lugar por la Torá de Moisés. Los escritos proféticos no son directamente normativos como la Ley, pero ayudan a comprenderla e interpretarla.

Así pues, las antiguas sinagogas, sobre todo bajo la influencia farisea, debían poner de relieve la lectura de la Ley y de los textos proféticos escogidos. Estas lecturas iban seguidas de una homilía, como recuerda Lucas en el contexto de la sinagoga de Antioquía de Pisidia: «El sábado [Pablo y sus compañeros] entraron en la sinagoga y tomaron asiento. Después de la lectura de la Ley y los Profetas, los jefes de la sinagoga les mandaron a decir: "Hermanos, si tenéis alguna palabra de exhortación para el pueblo, hablad"» (Hch 13,14-15). Se reconoce aquí cómo procedían habitualmente: la lectura de la Torá acompañada de un elemento tomado de los Profetas; después, una exhortación de tipo homilético. No obstante, aquella costumbre no se había impuesto en todas partes, y algunos citaban un texto breve de los Profetas sólo después de pronunciar la palabra de exhortación.

Por lo que se refiere a la homilía, podía adoptar formas muy diversas, desde la arenga piadosa hasta la relectura del libro bíblico a partir del tesoro de las antiguas tradiciones orales sobre la Escritura –a la manera de los primeros targumes, es decir, las antiguas tradiciones arameas, muchas veces ampliamente parafraseadas, que permitían comprender mejor el sentido de las lecturas hechas en hebreo, al menos en Israel–. Parece que la costumbre de empezar una homilía con una frase tomada de los Profetas es más tardía. Por lo demás, se comentaban todos los elementos del texto escriturístico de una manera muy detallada. Un ejemplo de ello es la obra de Filón titulada *Cuestiones sobre el Génesis y sobre el Éxodo*. Más tarde, algunos comentarios exegéticos del rabinismo antiguo (como la *Mekilta* sobre el Éxodo o el *Sifrá* sobre el Levítico) transmitirán el eco de esta antigua lectura judía de la Escritura.

La lectura del Pentateuco era una lectura continua, a lo largo de los sábados de un año. También a este respecto ofrece Filón de Alejandría un testimonio en el marco de sus comentarios cuasihomiléticos de la Ley. Más tarde, sin duda desde el siglo II d.C., aparecieron dos maneras de organizar las lecturas. La primera tradición, de origen palestinense, dividía la Torá en 154 secciones que se repartían en tres años y comenzaban después de la fiesta de las Tiendas (*Sukkot*); se conoce todavía la lista de esas lecturas del «ciclo trienal palestinense», acompañada cada una de ellas por un pasaje de los Profetas, bien adaptado a la lectura del día. Por ejemplo, después de la lectura de Ex 3,1–4,17, sobre Moisés, el pastor, y la zarza ardiente, se podía leer Is 40,11-19.31, que empieza con las palabras: «Como

pastor pastorea su rebaño». De esta manera el fragmento escogido de los Profetas permitía orquestar el texto de la Ley y anunciar el discurso del predicador encargado de poner de relieve el motivo propio de cada uno de los sábados. La segunda tradición, llamada «ciclo anual babilónico», repartía las lecturas a lo largo del año, empezando también después de *Sukkot*. El ciclo de 54 lecturas (o *parashyot*) se sigue todavía hoy en las sinagogas, con algunas variantes según los ritos, y los fragmentos proféticos (*haftarot*) siguen acompañando al texto de Moisés.

De este apartado un tanto complejo conviene recordar la importancia concedida a la lectura semanal de la Escritura, en los círculos fariseos en particular, con la convicción de que Dios continúa hablando a los suyos a través de la lectura y el estudio de la Palabra divina. Recordemos también el interés prestado a los libros de los Profetas, cuya religión vibrante atraviesa siempre el corazón de las sinagogas antiguas y modernas.

El Shemá Israel, *los cantos y las bendiciones*

Así pues, dado que en el siglo I la sinagoga era ya el lugar privilegiado de la lectura y de su comentario, ¿era también un lugar cultual, en competición con el Templo que aún estaba en pie? La respuesta es negativa, aunque la sinagoga se estaba transformando ya en un lugar donde la oración se expresaba de una manera más particular. En el siglo I d.C. en Israel, la sinagoga no era una casa de oración que podía reemplazar al Templo. El oficio sinagogal o la liturgia de oración en la sinagoga no aparecen hasta el siglo III d.C. No obstante, la recitación de las bendiciones y de las oraciones no era desconocida, tanto más que la distinción establecida actualmente entre el ámbito de la piedad privada y un oficio llamado público no existía en aquella época. Una obligación habitual privada, como la recitación del *Shemá*, se podía cumplir en el marco de una sinagoga, el día del sábado entre otros.

El *Shemá Israel* («Escucha, Israel...») no es una oración, sino una palabra de Dios que se ha de recitar a la manera de una confesión de fe. Desde el siglo II d.C. comprende los pasajes siguientes: Dt 6,4-9; 11,13-21 y Nm 15,37-41, enmarcados en bendiciones. Esta recitación data de la época anterior a la destrucción del Templo, como muestran los testimonios de Mc 12,29 y Flavio Josefo. En varios fragmentos descubiertos en Qumrán se ha encontrado el texto del *Shemá*, con algunas variantes. Las filacterias (*tefillin*) o pequeños estuches de cuero contenían esas palabras esenciales de la Ley. Por lo demás, antes de la destrucción del año 70, los sacerdotes recitaban el *Shemá* después del sacrificio del incienso en una sala del Templo, y también

durante las Estaciones de guardia, cuando cada una de las veinticuatro circunscripciones de Israel enviaba sucesivamente su delegación al Templo de Jerusalén. Más tarde, la *Misná* (finales del siglo II d.C.) exigirá la presencia de diez personas (el *minyan*) para la recitación común de estas palabras bíblicas, rodeadas de bendiciones.

Añadamos una observación importante. Al menos hasta el siglo I d.C., la recitación del decálogo precedía a la del *Shemá*. Un antiguo fragmento bíblico, el papiro Nash, que data probablemente de mediados del siglo II a.C., contiene el decálogo seguido del *Shemá*. El texto del decálogo seguía Ex 20,2-17, a veces mezclado con elementos tomados de Dt 5,6-21. Nos encontramos todavía en una época en la que no había miedo de mezclar los textos bíblicos para enunciar mejor la palabra divina. Después del siglo I d.C., la recitación del decálogo fue progresivamente suprimida en las sinagogas; no obstante, subsistió hasta el siglo XII en Egipto.

De otro lado, los cantos, los himnos y nuevos salmos, además del Salterio bíblico, eran muy conocidos en el judaísmo antiguo, como muestran los manuscritos de Qumrán y numerosos textos llamados apócrifos o pseudoepigráficos, no aceptados en el canon de las Escrituras. Se ha conservado, por ejemplo, una colección de *Salmos de Salomón*, con marcado acento mesiánico, escrita el año 43 a.C. en un medio aparentemente fariseo. En Qumrán se han descubierto 3.600 salmos que habrían sido atribuidos a David (!), y también *Cánticos del sacrificio sabático*, llenos de un sorprendente impulso místico. Añadamos que, excepto en el Templo, nunca se utilizaba un instrumento de música para el culto.

Desde la época asmonea, el sábado se convierte en el momento privilegiado en el que se recitan las bendiciones (2 M 8,27; 12,38). Es una de las formas de la oración de alabanza, que empieza por «Bendito sea el Señor» (2 M 15,34), seguida de un motivo anamnético que comienza con «que...» (Dt 33,24) o con «porque...» (Sal 28,6) y termina con el *Amén* repetido por la muchedumbre. Más tarde, se introduce la formulación en segunda persona: «¡Bendito seas, SEÑOR!», de carácter más dialogal (Sal 119,12; 1 Cro 29,10). Se descubren estas bendiciones al comienzo de algunas oraciones (Sal 144,1) y sobre todo al final de los cinco libros de los Salmos (Sal 41,14; 72,18; etc.; *véase* p. 498). Tomadas del Templo (Sal 134), estas bendiciones se desarrollan en las *proseuchai* (casas de oración) de Egipto y después en las sinagogas de Israel. Mencionemos sólo este testimonio de Rabí Aquiba: «“¿Qué es lo que encontramos en la sinagoga?”. Es igual que sean muchos o que sean pocos; él ha de decir: “Bendecid al Señor”» (*Misná*, *Berajot* VII, 3).

Muchas de estas bendiciones, primero usadas en el Templo, serán reunidas después de la destrucción del Templo. Constituirán la *Tefilá* (la «oración» por excelencia), llamada también *Shemoné Esré*, las «Dieciocho (bendiciones)» (en realidad son diecinueve) o *Amidá*, la oración «de pie», entre los judíos de rito sefardí. Esta oración se hace por la mañana, por la tarde y al atardecer, de acuerdo con los sacrificios del Templo de la mañana y de la tarde (*minjah*, «ofrenda»). Las tres primeras y las tres últimas bendiciones, en forma de oraciones de alabanza o de acción de gracias, sirven de marco a una serie de trece oraciones de petición. El día del sábado y en las fiestas sólo se leen las tres primeras, acompañadas de una bendición sobre «la santificación del día», y a continuación las tres últimas; es decir, sólo siete bendiciones.

Entre las oraciones de petición se encuentra la duodécima bendición, según la antigua recensión palestinense: «No haya esperanza para los apóstatas. Destruye pronto el reino de la tiranía en nuestros días; y perezcan los cristianos [*nsrm* = nazarenos] y los apóstatas [*minim*] en un instante. Sean borrados del libro de la vida y no queden inscritos con los justos. ¡Bendito seas, SEÑOR!». ¿Quiénes son estos *minim*? ¿Se trata de los samaritanos, de los esenios o de otros? Esta bendición, o más bien lo contrario, esta maldición, dataría del año 95 aproximadamente. Sin lugar a dudas hay que vincularla a las excomuniones de las que hablan Jn 9,22 y 16,2.

Hay otras oraciones que se estaban volviendo habituales en el siglo I de nuestra era, hasta tal punto que suscitan la reacción de Jesús según Mt 6,5-7. Ahora bien, los rabinos insistían también en la verdad de una oración hecha con el corazón. Por lo demás, los rituales de oración, que fijaban definitivamente los textos, no aparecieron hasta el siglo VI d.C. Así, a finales del siglo I, Rabí Eliezer ben Hircanos podía decir: «Si uno hace de su oración algo rutinario, su oración no es oración"» (*Misná*, *Berajot* IV, 4). La oración debe salir del corazón, con palabras nuevas, aunque su trama fundamental o sus motivos básicos procedan de la tradición. Más tarde, los rituales de oración distinguirán mejor las oraciones dichas por obligación y las oraciones privadas con su espontaneidad característica. Entre las oraciones más antiguas citemos sobre todo el *Qaddish* (lit.: «el Santo»), cuyos vínculos con el Padrenuestro son evidentes: «Que sea engrandecido y santificado su gran nombre [...]. Que establezca su reino [...] ante nuestro Padre que está en el cielo». En la sinagoga, sobre todo en el contexto del sábado, la oración está tejida casi exclusivamente de alabanzas y de bendiciones. Pero en la oración de Jesús se encuentran también peticiones.

C. P.

Apéndices

Apéndice 1

Los manuscritos hebreos de la Biblia

La reconstrucción de la historia del texto hebreo de la Biblia no es tarea fácil porque éste ha llegado hasta nosotros de formas muy variadas. No obstante, podemos recordar las grandes líneas de la fijación del texto consonántico y la invención de signos suplementarios para asegurar una lectura conforme a la tradición. También podemos echar un vistazo a los principales manuscritos que poseemos a fin de comprender mejor la transmisión del texto masorético.

El texto masorético (TM)

Fijación del texto consonántico

El texto hebreo de la Biblia es conocido como texto masorético (TM). Lo establecieron los *masoretas* (de *masora*: «tradición»), que trataron de transmitir las Escrituras con la mayor fidelidad posible. Ellos indicaron, con la ayuda de signos escritos en los márgenes, los pasajes dudosos o difíciles. Los principales indicios que subsisten en nuestro texto actual son los siguientes.

El ***sebir***, «suposición». Cuando el texto consonántico presenta una forma inesperada, los masoretas indican al margen la forma normal con la ayuda de un *sebir*. Hay unos 350.

El ***ketib***, «lo que está escrito», y el ***qere***, «lo que debe ser leído». Cuando los masoretas estiman que una palabra del texto tradicional (*ketib*) es errónea, la conservan por respeto a la tradición, pero indican al margen su corrección, su *qeré*: «leído». Por ejemplo, en 1 S 25,3 el texto dice a propósito de Nabal, el primer marido de Abigail, futura esposa de David: «Era calebita». Esta última palabra está escrita: *klbw*, lo cual es un error; en el margen el *qere* corrige: *klby*. El texto masorético (TM) contiene 1.300 *ketib/qere*, sin contar los declarados «perpetuos», supuestamente conocidos por todos y que

ni siquiera se indican. El más conocido es el del nombre propio de Dios, cuyo *ketib* es *Yhwh*, pero que hay que leer según el *qere*: *'Adonay*, «Señor»; en este caso no se trata de un error, sino de un uso religioso introducido para no pronunciar el nombre sagrado.

El *tiqqun sofer*, «corrección de escriba» (son 18). Se introduce en el texto para evitar que una palabra inconveniente acompañe al nombre de Dios. Por ejemplo, en Job 1,5: «A lo mejor mis hijos han pecado y *maldecido* a *Dios* en su corazón». De hecho, en el texto hebreo no se lee «maldecido», sino «bendecido», para evitar la yuxtaposición de «maldecir» y el nombre de Dios. Pero el *tiqqun sofer* indica al margen «maldecido». Lo contrario se encuentra en 1 S 3,13, cuando Dios habla a Samuel de los hijos del sacerdote Elí: «Yo condeno su casa para siempre, porque sabía que sus hijos *maldecían* a *Dios* y no los ha corregido». En este caso el verbo «maldecir» se encuentra bien en el texto hebreo, pero el nombre de Dios (*'Elohim*) ha sido reemplazado por «a ellos» (*lahem*) e indicado al margen.

Composición de la masora

Las anotaciones marginales indicadas por los masoretas constituyen la «masora», que se subdivide en tres partes. La «masora pequeña», en forma de notas en los márgenes laterales, indica la frecuencia o las peculiaridades de una determinada palabra o pasaje del texto. La «masora grande», en los márgenes superiores e inferiores, indica la concordancia de las palabras o los pasajes citados en la «masora pequeña». Finalmente, la «masora final», al final de cada libro, indica el total de los versículos, el de las secciones litúrgicas (*sedarim*) y las palabras que se encuentran en el centro del libro. He aquí, por ejemplo, la del libro del Éxodo: «Suma de los versículos del libro: mil doscientos nueve (álef, res, tet [= 1.209]); la mitad: "No blasfemarás contra Dios" [Ex 22,27]; suma de los *sedarim*: treinta y tres (lámed, guímel = 33)».

Unificación de la vocalización

Los masoretas vocalizaron el texto de la Biblia según diferentes sistemas: babilónico, palestinense y de Tiberíades. El sistema babilónico marcaba generalmente seis vocales: ä, a, i, e, o, u, representadas por letras hebreas colocadas sobre las consonantes. El sistema palestinense marcaba las vocales con ayuda de rasgos o puntos colocados encima de las consonantes. El sistema de Tiberíades es semejante al anterior, pero lo perfecciona notablemente. Además, da cuenta de la entonación de las palabras o de las frases reforzando los acentos. Inventado en las escuelas masoréticas de Tiberíades hacia el siglo

VIII de nuestra era, suplantó a los otros dos sistemas. Los manuscritos en los que se encuentra el TM son sobre todo testigos del sistema de vocalización de Tiberíades. Los grandes códices de El Cairo, de Alepo y de Leningrado se inscriben en gran parte en la tradición de los Ben Asher, una familia de célebres escribas de Tiberíades.

LOS PRINCIPALES MANUSCRITOS BÍBLICOS

Antes de los manuscritos del Mar Muerto

El pequeño papiro ***Nash*** (conservado en Cambridge), hallado en 1902, contiene el texto del Decálogo y el *Shemá*. Su fecha varía, según los autores, entre el siglo II a.C. y el siglo II d.C. Antes del descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto era el más antiguo manuscrito hebreo conocido.

El manuscrito medieval más antiguo es el códice de la sinagoga caraíta de ***El Cairo***. Contiene el texto completo de los Profetas: de Josué a 2 Reyes y de Isaías a Malaquías. Según el colofón final, fue vocalizado y provisto de una masora en 896 por Moshe ben Asher. Su hijo Aarón, que murió hacia 950, vocalizó y compuso la masora del códice de ***Alepo***, que contenía toda la Biblia hebrea; dañado por un incendio en 1947, actualmente se encuentra en Jerusalén. Este códice sirvió de base principal a la edición crítica del texto de la Biblia de la Universidad Hebrea (*The Hebrew University Bible*), bajo la dirección de M.H. Goshen-Gottstein.

En cambio, la otra gran edición crítica, la *Biblia Hebraica* de Kittel-Kahle (BHK: 1937[3]) y su continuadora, la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS: 1984[2]), reproducen el texto del códice de ***Leningrado***. Éste, copiado en 1008-1009 y conservado en la Biblioteca Chtchedrine de San Petersburgo, pertenece a la tradición de Ben Asher. Después del incendio que dañó el códice de Alepo, es el único manuscrito antiguo completo de la Biblia. Así pues, la tradición masorética ha dado lugar a diversas ediciones críticas del texto hebreo, cuyos testigos directos más antiguos datan del siglo IX d.C.

Después de los manuscritos del Mar Muerto

A partir de 1947 unos pastores beduinos descubren fragmentos de todos los libros de la Biblia (excepto Ester) y manuscritos casi intactos –entre ellos un rollo completo de Isaías (con 7,34 m de longitud)– en las cuevas desde las que se dominan las ruinas del monasterio esenio de Qumrán, cerca del mar Muerto. Estos descubrimientos han sacado a la luz textos que van del siglo II a.C. al siglo I d.C.,

todavía poco influidos por la normalización que marcará el texto de la Biblia hebrea hacia finales del siglo I d.C. En cambio, los descubrimientos posteriores de los manuscritos de las cuevas del wadi Murabba'at (1951-1952), del Nahal Hever (1960-1961) y de Masada (1964) corresponden a textos más tardíos (de los años 70 a 135 de nuestra era), casi idénticos al texto consonántico de los masoretas. Así pues, es verosímil que la normalización tuviera lugar entre las dos revueltas judías (70 y 135), bajo la influencia de los rabinos de la academia de Yabné (o Yamnia), cuya autoridad fue considerable.

La comparación de todos estos manuscritos con los de la Edad Media muestra la asombrosa fidelidad en la transmisión del texto hebreo de la Biblia durante más de un milenio. Pero las variantes entre diversos manuscritos de Qumrán del mismo texto bíblico demuestran también la existencia de una pluralidad de tradiciones textuales; una de ellas es próxima a la del Pentateuco samaritano, mientras que la otra es próxima al texto hebreo que sirvió de base a la traducción griega de los Setenta.

Señalemos finalmente el descubrimiento en Qumrán de manuscritos en arameo que contienen Daniel 2,4–7,28 y Esdras 4,9-11 y 5,17–6,5.

A. T.

APÉNDICE 2

EL HEBREO Y EL ARAMEO BÍBLICOS

EL HEBREO BÍBLICO

Escritura y fonética

El alefato: 22 consonantes

Como la mayor parte de las otras lenguas semíticas, el hebreo se escribe de derecha a izquierda y tiene un alfabeto de 22 consonantes. Estas consonantes se escriben con caracteres que presentan una forma más o menos angular: la escritura llamada «cuadrada», que es la escritura aramea adoptada por los judíos en el siglo V a.C. Pero antes del destierro, los escribas de Israel y de Judá utilizaban la escritura antigua, de origen fenicio. En la tabla siguiente hay cinco consonantes que tienen una forma diferente en final de palabra (entre paréntesis).

Los signos vocálicos

Los antiguos judíos sólo escribían las consonantes. Familiarizados como estaban con las Escrituras, se transmitían el texto oralmente. Pero después del destierro (siglo V) el arameo suplantó al hebreo como lengua hablada. Entonces empezó a reinar la confusión: el pueblo de la Biblia no sabía cómo pronunciar el texto sagrado. Para remediar esta situación, los escribas decidieron fijarlo. Entre el siglo I y el siglo X d.C. se sucedieron varias etapas. Además del recurso a las *matres lectionis* (llamadas «madres de lectura» porque «engendran» o determinan la lectura), consonantes utilizadas desde el siglo X a.C. para señalar ciertas vocales (por ejemplo: la consonante *yod* para las vocales i y e), se introdujeron otros signos. Estos signos son diversas combinaciones del rasgo horizontal, del vertical y del punto que, partiendo de las vocales del sistema protosemítico de tres timbres: *a* - *i* - *u*, desarrollan un nuevo sistema: *a* - *e* - *i* - *o* - *u*. Estas vocales pueden ser breves o largas, abiertas o cerradas.

Nombre	Escritura antigua	Escritura cuadrada	Pronunciación	Transcripción
álef	𐤀	א	oclusión glotal	ʼ
bet	𐤁	ב	[b] / [v]	b
guímel	𐤂	ג	[g]	g
dálet	𐤃	ד	[d]	d
he	𐤄	ה	[h] o *cero*	h
vau	𐤅	ו	[w] o *cero*	w
zayin	𐤆	ז	[ds]	z
het	𐤇	ח	[H] j española	ḥ
tet	𐤈	ט	[t]	ṭ
yod	𐤉	י	[y] o *cero*	y
kaf	𐤊	כ (ך)	[k] / [x]	k
lámed	𐤋	ל	[l]	l
mem	𐤌	מ (ם)	[m]	m
nun	𐤍	נ (ן)	[n]	n
sámek	𐤎	ס	[s]	s
ayin	𐤏	ע	[ʻ] espíritu fuerte	ʻ
pe	𐤐	פ (ף)	[p] / [f]	p / f
tsade	𐤑	צ (ץ)	[ts]	ṣ
qof	𐤒	ק	[q]	q
res	𐤓	ר	[r]	r
sin	𐤔	שׂ	[s]	ś
shin	𐤔	שׁ	sh inglesa	š
tau	𐤕	ת	[t]θ griega	t

Pronunciación	Escritura (con álef)	Nombre
a breve	אַ	*pataḥ*
a larga	אָ	*qameṣ*
e breve	אֶ	*s^egol*
e larga	אֵ אֵי	*ṣere* (seguido de *yod*: *ṣere* largo)
i breve	אִ אִי	*ḥireq* (seguido de *yod*: *ḥireq* largo)
o breve	אָ	*qameṣ qaṭan*
o larga	וֹ	*ḥolem*
u breve	אֻ	*qibbuṣ*
u larga	וּ	*šureq*

La no vocalización de una consonante se indica con el signo אְ (llamado *š^ewa*).

La pronunciación

Reconstruir la pronunciación del hebreo en las diferentes etapas de su desarrollo es imposible. Como las otras lenguas semíticas, el hebreo utiliza consonantes desconocidas en nuestra fonética española: *guturales* y *enfáticas*. La pronunciación de estas consonantes se ha modificado con el tiempo y según los lugares donde vivían los judíos.

Seis consonantes pueden ser pronunciadas de forma tanto explosiva como aspirada; en el primer caso están acompañadas de un punto interno, el *dageš*. Son las consonantes b, g, d, k, f, t (memorizadas como *begadkefat*); pero hoy sólo tres son pronunciadas de maneras diferentes: *bet* ([b] / [v]), *kaf* ([k] / [x]) y *pe* ([p] o [f]).

Estructuras características

El grupo nominal

La mayoría de las palabras están formadas por tres consonantes, porque en hebreo las palabras se crean casi siempre a partir de raíces trilíteras. Las palabras compuestas de más de tres consonantes son a menudo préstamos de otras lenguas. Estas raíces trilíteras son de alguna manera el «esqueleto» de la forma lingüística, que se combina con otro elemento: el esquema. La raíz DBR (דבר), por ejemplo, que significa «hablar», da el sustantivo *dabar* (דָּבָר), «palabra, acontecimiento», en combinación con el esquema □a□a□, pero también el sustantivo *midbar* (מִדְבָּר), «desierto», en combinación con el esquema con prefijo mi□□a□.

En español, el complemento de nombre se expresa con la preposición «de»: «la palabra *del* Señor». En hebreo bíblico esta relación se expresa con la unión de las dos palabras en una sola cadena, en la que la primera palabra aparece en «estado constructo». Ejemplo: *dabar*, «palabra», en estado absoluto, se transforma, en estado constructo, en: *debar-Yhwh*, «la palabra de Adonai» (דְּבַר־יהוה): la primera palabra pierde su acento tónico y su vocalización se abrevia.

El hebreo tiene dos géneros: el masculino y el femenino, y tres números: el singular, el plural y el dual (por ejemplo, para las partes dobles del cuerpo como *'oznayim*, «orejas»). En singular, el género de la palabra apenas es visible: el masculino no tiene desinencia propia; pero son caracterizados como femeninos casi todos los sustantivos que terminan con la desinencia *-ah* (*-at* en estado constructo), por ejemplo: *torah*, «enseñanza, ley». En cambio, en plural los sustantivos masculinos reciben la desinencia *-im* (y *-ey* en estado constructo) y los sustantivos femeninos la desinencia *-ot* (tanto en estado absoluto como en estado constructo). Hay también excepciones: por ejemplo, el sustantivo *'ab*, «padre», cuyo plural es femenino: *'abot*.

El hebreo bíblico expresa la posesión añadiendo desinencias al sustantivo en estado constructo; por ejemplo, *'abi*, «mi padre» (la desinencia *-i* de la primera persona del singular), *'abika*, «tu padre», *'abinu*, «nuestro padre».

El grupo verbal

Las formas verbales

La lengua hebrea puede expresar diversos sentidos a partir de una raíz verbal. Hay siete formas verbales posibles; tres formas en la voz activa:

- la forma ordinaria (o simple), *qal* o *paal*,
- la forma intensiva, *piel*,
- la forma causativa, *hifil*,

a las que corresponden tres formas en la voz pasiva:

- el *nifal*,
- el *pual*,
- el *hofal*.

Además de la voz activa y la voz pasiva, existe la voz reflexiva:

- el *hitpael*.

	voz activa	**voz pasiva**	**voz reflexiva**
ordinaria:	*paal* (o *qal*)	*nifal*	
intensiva:	*piel*	*pual*	*hitpael*
causativa:	*hifil*	*hofal*	

El nombre de estas diferentes formas verbales proviene de la raíz *pa'al*, «actuar», elegida como modelo de conjugación de todos los verbos. Son muy pocas las raíces que se emplean en las siete formas. Por ejemplo: ***ra'ah***, que significa «ver» en *paal*, «ser visible, parecer» en *nifal*, «mostrar, ser mostrado» en *hifil* y *hofal*, «mirarse mutuamente» en *hitpael*, no tiene *piel* ni *pual*. En cambio, ***dibber***, que significa «hablar» en *piel*, «ser contado» en *pual*, «dirigirse a» en *hitpael*, no tiene *hifil* ni *hofal* y casi no se emplea en la forma ordinaria (en *paal* o en *nifal*).

El aspecto y el tiempo

En nuestro sistema verbal español predomina la noción de tiempo. Por ejemplo, cuando se dice: «él habló», se utiliza un pasado, que indica que la acción ya acabó con respecto al momento de la enunciación. Así mismo, una forma de presente indica que la acción es simultánea: «él habla», y una forma de futuro indica que la acción tendrá lugar: «él hablará». En el hebreo bíblico estas oposiciones

temporales existen, pero el sistema verbal indica sobre todo las diferencias del *aspecto* de la acción. La forma verbal no sólo sitúa la acción en el tiempo sino que sobre todo expresa la forma en que se manifiesta o en que es vivida: instantánea o durable, única o repetitiva, acabada o inacabada. Esta oposición de aspecto se expresa de dos formas: *lo acabado*, que corresponde al pasado, pero puede cubrir el presente o el futuro, y *lo inacabado*, situado casi siempre en el campo del futuro, pero que puede cubrir también el ámbito del presente o el del pasado.

He aquí dos ejemplos de estos aspectos diferentes del tiempo. En la esfera del pasado: «Así hacía [*no terminado*] Job todos los días» (Jb 1,5) y en la esfera del futuro: «Bendecirás al Señor tu Dios en esa tierra buena que te ha dado [*terminado*]» (Dt 8,10).

Tomemos otro ejemplo del cántico de Débora, que es probablemente el más antiguo poema en hebreo (Jc 5). Como sucede muchas veces en la poesía, los verbos que expresan acciones *realizadas* y acciones *por realizar* se alternan. Lo realizado describe aquí la situación anterior a los días de Débora, mientras que la acción por realizar expresa únicamente el aspecto de la acción: repetida o durativa, pero sin valor de futuro, puesto que remite al pasado. «En los días de Yael no había [*realizado*] caravanas; los que hollaban calzadas marchaban [*por realizar*] por senderos desviados. Vacíos en Israel quedaron [*realizado*] los poblados, vacíos hasta tu despertar, oh Débora, hasta tu despertar, oh madre en Israel. Se elegían [*por realizar*] dioses nuevos...» (Jc 5,6-8).

A este predominio del aspecto sobre el tiempo se añade la presencia de formas «inversas»: se trata de formas verbales, con aspecto acabado o inacabado, precedidas de un *waw* inverso que implica la conversión del aspecto en el aspecto contrario: el acabado precedido de un *waw* inverso tiene sentido de inacabado y el inacabado precedido de un *waw* inverso tiene sentido de acabado. Este empleo del inacabado con un *waw* inverso es la forma más frecuente de los verbos en un relato; también el empleo del acabado, más raro, indica un sentido consecutivo, un cierto vínculo de causa-efecto.

Ejemplo: el relato de la vocación de Samuel (1 S 3,5). He aquí una traducción literal: «Él [Samuel] corrió [*inacabado con* waw *inverso, sentido de acabado*] hacia Elí y dijo [*ídem*]: "¡Heme aquí!, porque me has llamado [*acabado*]". Y él dijo [*inacabado con* waw *inverso*]: "Yo no he llamado [*acabado*], vuelve, acuéstate". Y él fue [*inacabado con* waw *inverso*] y se acostó [*ídem*]». Una traducción elaborada ofrece articulaciones lógicas allí donde la frase hebrea está formada por una serie de proposiciones unidas por el *waw* inverso: «Corrió donde Elí diciendo: "Aquí estoy, porque me has llamado".

Pero Elí le contestó: "Yo no te he llamado. Vuelve a acostarte". Y él fue a acostarse».

Cualquiera que sea la traducción, la estructura hebrea que subyace en ella es la de la narración por excelencia. Es característica de la prosa clásica. Con el tiempo, tiene lugar una evolución interna de la lengua y las formas convertidas anteriores al destierro dejan paso a las formas simples a la vez que se advierte la presencia de *acabados* coordinados para expresar el pasado. El valor temporal –pasado y futuro– de las formas verbales se afirma; la ausencia del tiempo presente se compensa con el participio, originariamente de valor intemporal: «yo hablo» se dice literalmente «yo hablando». He aquí un ejemplo de este empleo del participio: «Aunque el pecador haga [*participio masculino singular, con valor de presente*] el mal cientos de veces, sobrevive [*ídem*]. Pero yo sé [*ídem*] que les va bien a los que temen a Dios» (Qo 8,12).

El infinitivo

Por último, hay otra forma verbal que merece ser mencionada. Se trata del infinitivo, que puede ser absoluto o constructo. De forma general, el infinitivo absoluto, sobre todo antes del destierro, sirve para dar una orden; por ejemplo: «Guardarás [*infinitivo absoluto*] el día del sábado santificándolo, como te lo ha mandado YHWH tu Dios» (Dt 5,12). El infinitivo sirve también para insistir en una acción; en este caso el verbo se repite: primero en infinitivo absoluto y después en una forma conjugada. Ejemplos: «...porque el día que comieres del fruto, morirás sin remedio [*lit.*: morir tu morirás]» (Gn 2,17); «He visto, he visto [*lit.*: ver yo he visto] la aflicción de mi pueblo» (Ex 3,7). Por lo que se refiere al infinitivo constructo, que es una suerte de nombre verbal precedido de una preposición, su uso se multiplica después del destierro. Por ejemplo: «A orillas de los ríos de Babilonia, estábamos sentados llorando, acordándonos de Sión» (Sal 137,1): «acordándonos», lit.: «en-el-(hecho-de)-acordarse, de nosotros».

El vocabulario

El vocabulario hebreo, como el de las lenguas semíticas antiguas, es muy concreto. Las raíces verbales expresan acciones o estados concretos. Los términos abstractos –en especial los de la teología judía– tienen siempre orígenes concretos, próximos a la experiencia; esto origina con frecuencia un lenguaje lleno de imágenes. He aquí algunos ejemplos:

- *'olam*, «eternidad», que viene de «estar escondido, no visto»,
- *kabod*, «gloria», de «ser pesado, importante»,
- *ṣedeq*, «justicia», de «ser justo, conforme a la situación»,

- *ruaḥ*, «espíritu», de «soplo, viento»,
- *nefeš*, «alma», de «soplo, respiración»,
- *derek*, «conducta», de «camino, ruta».

Poco desarrollado en el antiguo Israel, el vocabulario se extendió considerablemente a lo largo de los siglos. Se crearon palabras nuevas, bien por medio de la adición de prefijos y sufijos a las raíces verbales, bien por la combinación de las raíces con nuevos esquemas, a menudo influidos por el arameo. Por ejemplo, *ketab*, «un escrito» (raíz hebrea KTB, y esquema arameo *pe'al* frecuente después del destierro). Finalmente, se encuentran también préstamos de palabras extranjeras:

- sumerias: *hekal*, «palacio, templo»; *'aron*, «cofre»;
- acadias: *'adar* (un mes del calendario babilónico adoptado por los deportados); *peḥah*, «gobernador»; *sagan*, «prefecto»;
- persas: *'aḥašdarpan*, «sátrapa»; *pitgam*, «decreto»; *dat*, «ley»;
- griegas: *darkemon*, «dracma, darico [moneda de Darío]»; *'appiryon*, «palanquín»;
- egipcias: *par'oh*, «faraón»; *ḥartom*, «mago».

Aunque después del destierro (siglo V a.C.) el arameo suplantó al hebreo como lengua hablada, el hebreo siguió siendo la lengua del culto, de la oración y de las Escrituras, hasta su resurgimiento como lengua moderna, en torno a 1900. Hoy es la lengua del Estado de Israel. Naturalmente, el hebreo ha evolucionado desde los tiempos bíblicos, tanto en la gramática como en el vocabulario, especialmente bajo la influencia de las lenguas europeas.

El arameo bíblico

El arameo, lengua diplomática de la cancillería persa de 583 a 333 a.C., fue sustituyendo poco a poco, en la vida corriente, a todas las demás lenguas semíticas del Norte, entre ellas el hebreo, e incluso limitó el desarrollo de la lengua griega en Asia. El Primer Testamento contiene tres secciones en arameo: Esd 4,8–6,18; 7,12-26 y Dn 2,4b–7,28 (más Jr 10,11 y un topónimo en Gn 31,47). Los textos arameos de Esdras presentan documentos oficiales que datan de la restauración del Templo de Jerusalén en la época persa (siglo VI a.C.). Los textos arameos de Daniel ofrecen relatos de carácter apocalíptico que narran acontecimientos de la época babilónica, aun cuando la redacción de los textos data de la época macabea (siglo II a.C.).

Escritura y fonética

Como el hebreo, también el arameo bíblico forma parte del semítico occidental y presenta, por consiguiente, estructuras similares. Se escribe de derecha a izquierda y tiene 22 consonantes: es la escritura que adoptó el hebreo después del destierro. Pero el valor fonético de algunas consonantes arameas es diferente del valor de las correspondientes hebreas. He aquí algunos ejemplos de esas correspondencias:

– *dálet* aramea = *zayin* hebrea, ej.: «oro»: *dehab* y *zahab*,
– *tet* aramea = *tsade* hebrea, ej.: «roca»: *ṭur* y *ṣur*,
– *ayin* aramea = *tsade* hebrea, ej.: «tierra»: *'ara'* y *'ereṣ*,
– *tau* aramea = shin hebrea, ej.: «buey»: *tor* y *šor*.

Estructuras características

El grupo nominal

Como el hebreo, el arameo tiene dos géneros: el masculino y el femenino, y tres números: el singular, el plural y el dual. En singular, el sustantivo masculino no tiene desinencia propia. En cambio, el femenino presenta casi siempre la desinencia *-ah* en estado absoluto y *-at* en estado constructo; ej.: *medinah*, «provincia»; *medinat*, «provincia de». En plural, los sustantivos masculinos presentan la desinencia *-in* en estado absoluto y *-e(y)* en estado constructo; ej.: *malkin*, «reyes»; *malke(y)*, «reyes de»: Los sustantivos femeninos con desinencia de singular en *-ah* reciben la desinencia *-an* en estado absoluto y *-at* en estado constructo; ej.: *medinan*, «provincias»; *medinat*, «provincias de». Pero también hay excepciones: femeninos plurales en *-in* y masculinos plurales en *-an*.

La determinación del sustantivo se hace añadiendo el sufijo *-a'* (fem.: *-ta'*); ej.: *malka'*, «el rey»; *malkayya'*, «los reyes». Como en hebreo, los posesivos son desinencias añadidas al estado constructo; ej.: *'Elahak*, «tu Dios»; *'Elahi*, «mi Dios» (véase *Eloi, Eloi, lema sabachthani* –en arameo–: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», Sal 22,2 citado en Mc 15,34).

Como en hebreo, el sustantivo se pone en estado constructo para expresar el complemento determinativo; ej.: *melek-Babel*, «el rey de Babilonia». Pero este complemento se puede expresar también con ayuda de la partícula *di*: ej.: *malka' di Babel*, «el rey de Babilonia» (Esd 5,13). Y, finalmente, con la partícula *di* y la utilización del pronombre en forma de sufijo; ej.: *'Elaheh di-Daniyyel*, «su Dios, (el) de Daniel» (Dn 6,27).

El grupo verbal

El arameo bíblico presenta tres formas verbales en la voz activa: la forma *peal* o *qal*, la forma intensiva o causativa *pael* y la forma cau-

sativa *hafel*. A cada una de ellas corresponde una forma en la voz pasiva: el *peil*, el *pual* y el *hofal*. A las formas *peal* y *pael* corresponden las formas reflexivas o pasivas *hitpeel* e *hitpaal*.

El verbo tiene dos aspectos, como en hebreo: el acabado y el inacabado. Pero contrariamente al hebreo, sólo el inacabado puede estar precedido de un *waw* inverso. Por otro lado, con frecuencia se prefiere el acabado a esta forma convertida en el marco de la narración con el siguiente orden de las palabras: verbo - sujeto – complemento; ex.: *'azal*, «regresó» (acabado), *malka'*, «el rey», *lehekeleh*, «a su palacio»: «El rey entró en su palacio» (Dn 6,19).

Finalmente, el participio, que puede ser empleado en la esfera del pasado, del presente o del futuro, expresa el tiempo de la narración. Así: *'aneh malka' we'amar*, «el rey respondió y dijo» (dos participios *peal*; Dn 2,5) o *'anu we'amerin*, «ellos respondieron y dijeron» (acabado y participio *peal*; Dn 3,9).

El vocabulario

El vocabulario arameo bíblico refleja las influencias extranjeras acadia, persa y griega en los ámbitos cultural, jurídico y administrativo. También el hebreo influyó en el ámbito religioso con palabras tradicionales: *nebi'*, «profeta»; *nebu'ah*, «profecía»; *cahen*, «los sacerdotes»; *leway*, «levita»; *netin*, «siervo del templo»; *minḥah*, «ofrenda»; etc.

A. T.

Apéndice 3

Cronología

Historia General	Historia de Israel	
Babilonia, 1ª dinastía (hacia 1900)		
Hammurabi (1792-1750)		
Egipto:		
periodo de los hicsos (1730-1550)		
Imperio Nuevo (1550-1070)	El clan del patriarca Jacob en Palestina	
Akenatón (1364-1347)		
Ramsés II (1304-1238)	*Moisés* en Egipto; ¿el Éxodo de los israelitas?	
¿La guerra de Troya?		
Los «Pueblos del Mar» en Egipto		
Los filisteos en la costa (1180)	Los «Jueces» (1200-1030):	
	Gedeón, *Sansón*, etc.	
	Samuel (h. 1040)	
	Los reyes: *Saúl* (h. 1030)	
	David (1010-970)	
	Salomón (972-932); luego, división:	
	Judá	Israel
Sheshonq I en Palestina (926)	*Roboán* en Jerusalén	*Jeroboán* en Siquén
		Omrí funda Samaría (880)
		Ajab (875-853); Elías
	Atalía (841-835)	*Jehú* (841-814); Eliseo
		Jeroboán II (787-747)
		Amós
Asirios:		Oseas
Teglatfalasar III (747-727)		
Sargón II	*Ajaz* (735-716); Isaías	Toma de Samaría (722)
Senaquerib	*Ezequías* (728-687)	———
Fin del imperio asirio (612)	*Josías* (640-609)	
	Reforma deuteronómica de 622	
Babilonios:	*Joaquín*, *Jeconías*; Jeremías	
Nabucodonosor (604-562)	Tomas de Jerusalén en 597 y 587; deportaciones	
	Destierro en Babilonia: Ezequiel; el «Segundo Isaías»	

Historia General	Historia de Israel
Persas:	*Ciro* en Babilonia (539);
Ciro (551-529)	vueltas del destierro, *Zorobabel*
Darío (522-486)	Ageo, Zacarías; el Segundo templo (515)
Jerjes I (486-464): Guerras médicas	Los últimos profetas (el Tercer Isaías, «Malaquías»)
Artajerjes I (464-424)	*Nehemías* gobernador de Judea, reformas (445)
Artajerjes II (404-359)	*Esdras*: reformas y promulgación de la Ley (¿398?)
Griegos:	
Alejandro Magno (334-323)	Conquista de Palestina (332)
división del imperio (323)	Sumisión a los lágidas de Egipto (320-200)
Tolomeo II (282-246)	Expansión de la diáspora de Egipto; los Setenta
Antíoco III (223-187)	Sumisión a los seléucidas de Siria (200-142)
Antíoco IV (175-164): Persecución	Insurrección de *Judas Macabeo* (167-164)
	Simón: dinastía asmonea (142-63)
	Juan Hircano (134-104), *Alejandro Janeo* (103-76)
Romanos:	*Pompeyo* toma Jerusalén (63)
César asesinado (44)	*Hircano* II, sumo sacerdote (50)
Augusto, emperador (27 a.C.-14 d.C.)	*Herodes el Grande*, rey en Jerusalén (37-4 a.C.)

Apéndice 4

Bibliografía

Biblias de estudio

Biblias en lengua española

Biblia de Jerusalén, Nueva edición revisada y aumentada, DDB, Bilbao 1998. De ella se han tomado los textos citados en esta obra.
La Biblia, Nueva edición revisada (La Casa de la Biblia), Verbo Divino, Madrid 1991.
La Biblia del Peregrino. Edición de estudio, 3 vols., trad. de L. Alonso Schökel. El Antiguo Testamento contiene el texto de la Nueva Biblia Española, pero con numerosas enmiendas, y el Nuevo Testamento es una versión nueva (Mensajero / Verbo Divino 1993).
Sagrada Biblia, trad. de E. Nácar y A. Colunga, BAC/Ed. Católica, Madrid 1944ss.

La Biblia en CD-ROM

Biblia de Jerusalén, Nueva edición revisada y aumentada, DDB, Bilbao 1999. Incluye un sistema de navegación y de búsqueda por el texto. Contiene toda la riqueza exegética de las notas, introducciones, paralelos y texto de la *Biblia de Jerusalén.*
La Bible On Line, Clé, 1999. Ofrece numerosas versiones de la Biblia. Incluye los textos originales hebreo y griego.

Texto hebreo y griego del Antiguo Testamento

Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), ed. de K. Elliger y W. Rudolph, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984[2]. La mejor edición crítica.
Septuaginta, ed. de Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979. Edición en un solo volumen.

Apócrifos

Díez Macho, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 5 vols., Cristiandad, Madrid 1982ss. No se publicó el volumen dedicado a la literatura apocalíptica.

Textos de Qumrán

García Martínez, F. (ed.), *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1993[4]. Contiene la traducción de los manuscritos no bíblicos encontrados en las diversas cuevas de la región de Qumrán.

Instrumentos de trabajo

Diccionarios y vocabularios

Diccionario enciclopédico de la Biblia, publicado bajo la dirección del Centro «Informática y Biblia», de la Abadía de Maredsous, Herder, Barcelona 1993. El original francés es la revisión del *Diccionario de la Biblia* de Haag. Es una obra muy completa (3.750 entradas, con bibliografías) y contiene también la historia de la exégesis, la arqueología y el lugar de la Biblia en la cultura contemporánea).

Díez Macho, A. – Bartina Gassiet, S. (eds.), *Enciclopedia de la Biblia*, 6 vols., Barcelona, 1963-1969.

Freedman, D.N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols., New York - Londres, 1992-1996.

Haag, H. –van den Born, A. – Ausejo, S. de, *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 1981[8]. Revisado en 1987 por el Centro «Informática y Biblia», de la Abadía de Maredsous, y publicado bajo el título *Diccionario enciclopédico de la Biblia*.

Jenni, E. – Westermann, C., *Diccionario teológico-manual del Antiguo Testamento*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1978.

Léon-Dufour, X. (ed.), *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Herder 2001[18]. Un léxico de las principales nociones teológicas del universo bíblico.

Rossano, P. – Ravasi, G. – Girlanda, A., *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Paulinas, Madrid 1990.

Historia de Israel

Cazelles, H., *Historia política de Israel, desde los orígenes hasta Alejandro Magno*, Cristiandad, Madrid 1984. Manual erudito,

muy atento a las instituciones políticas y a los tiempos premonárquicos.

GARELLI, P. – NIKIPROWETZKY, V., *El Próximo Oriente asiático*, Labor, Cerdanyola 1985. Manual clásico, un poco anticuado.

HERMANN, S., *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1996[2].

SOGGIN, J.A., *Nueva historia de Israel. De los orígenes a Bar Kokba*, DDB, Bilbao 1999[2].

VAUX, R. DE, *Historia antigua de Israel*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1975. Vasto estudio erudito que confronta los textos de los periodos antiguos con los conocimientos históricos y arqueológicos de la década de 1960. El vol. 1 abarca desde los orígenes hasta la instalación en Canaán; el tomo 2 se centra en el periodo de los jueces.

VAUX, R. DE, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1993[4]. Manual clásico y práctico para informarse sobre todas las instituciones de Israel y su evolución a lo largo de los siglos.

Atlas bíblicos

FRAINE, J. DE, *Atlas histórico y cultural de la Biblia*, Taurus, Madrid 1961.

MAY, H.G. (dir.), *Atlas bíblico Oxford*, Estella - Madrid, Verbo Divino - Paulinas, 1988.

ROGERSON, J., *La Biblia: tierra, historia y cultura de los textos sagrados*, 2 vols., Folio, Barcelona 1995. Gran introducción (25 mapas), presentación del país en 12 regiones (16 mapas); 20 lugares concretos. Fotos, dibujos y planos.

Selecciones del Reader's Digest, *Atlas de la Biblia. Guía ilustrada de Tierra Santa*, Selecciones del Reader's Digest, Madrid 1984.

Introducciones generales al Antiguo Testamento

CAZELLES, H. (ed.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1989[2]. Manual clásico de la generación anterior, pero todavía hoy valioso.

EISSFELDT, O., *Introducción al Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 2000.

SCHMIDT, W.H., *Introducción al Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1983.

SICRE DÍAZ, J.L., *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1992.

Comentarios y colecciones

El comentario de un libro bíblico contiene el análisis versículo por versículo y presenta en una introducción las cuestiones críticas generales pertinentes. Aquí no podemos ofrecer títulos, sino únicamente presentar algunas colecciones.

BROWN, R.E. – FITZMYER, J.A. – MURPHY, R.E., *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, 5 vols., Cristiandad, Madrid 1971-1972.

Colección «*Comentario Teológico y Literario del Antiguo Testamento*», Verbo Divino, Estella. Comentarios científicos con amplio aparato crítico y exhaustiva presentación de las últimas investigaciones teológicas y exegéticas de los textos del Antiguo Testamento.

Colección «*Cuadernos Bíblicos*», Verbo Divino, Estella. Contiene buenos estudios sobre libros o temas bíblicos, pero no comentarios propiamente dichos. En el aspecto pedagógico, destaca su clara presentación mediante recuadros, resúmenes, índices y bibliografía. La mayor parte de los libros del Antiguo Testamento han sido ya presentados. Han aparecido más de 100 volúmenes.

Colección «*Documentos en torno a la Biblia*», Verbo Divino, Estella. Amplio estudio de los documentos bíblicos y extrabíblicos que, de una u otra forma, nos ofrecen datos históricos relativos al antiguo Oriente Próximo.

Colección «*The Anchor Bible*», Doubleday & Company, Garden City, New York. En inglés. Colección ecuménica, de buen nivel técnico, de comentarios de los libros del Antiguo y el Nuevo Testamento.

FARMER, W. –LEVORATTI, A. – MCEVENUE, S. – DUNGAN, D.L. (eds.), *Comentario Bíblico Internacional*, Verbo Divino, Estella 1999. Preparado por más de cien especialistas internacionales, con espíritu ecuménico, rigor académico y visión pastoral. Con investigaciones realizadas y presentadas desde diferentes perspectivas culturales.

LA CASA DE LA BIBLIA, *Comentario al Antiguo Testamento*, 2 vols., Verbo Divino, Estella 1997. Contiene introducciones generales a cada uno de los bloques del Antiguo Testamento, introducciones de carácter especial a cada uno de los libros, pequeñas introducciones a cada parte y sección en que se divide cada libro, y comentario con explicación de cada texto.

Revistas bíblicas

Los datos de este apartado se toman de: Gonzalo FLOR SERRANO, *Diccionario de la ciencia bíblica*, Verbo Divino, Estella 2000, pp. 188, 193.

Cultura Bíblica (Plaza del Seminario, 3. Segovia). Mensual en su comienzo. Pretende rellenar las lagunas que en el mundo de los laicos existen sobre el conocimiento de la Biblia. Se limita al nivel de la divulgación y presenta los libros más recientes, con breves recensiones. En 1954 se convierte en revista bimestral hispanoamericana. 1944ss.

Estudios Bíblicos (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Medinaceli, 4. Madrid). Trimestral. Comienza como órgano oficial de AFEBE, sustituyendo al Boletín de la Asociación. Se interrumpe en 1936 con motivo de la guerra civil española y reanuda su publicación en 1941 con artículos de investigación. Trae recensiones y crónicas de las Semanas Bíblicas Españolas. 1926ss.

Reseña Bíblica (Verbo Divino, Estella). Publicación dirigida por la Asociación Bíblica Española que tiene como objetivo contribuir al conocimiento y estudio de la Biblia en nuestro tiempo. Se pretende ofrecer un servicio desde la Iglesia a todas aquellas personas interesadas en la lectura y comprensión de la Biblia y en la pastoral bíblica o que deseen aumentar su formación en este campo. 1994ss.

Revista Bíblica (Colegio «Espíritu Santo». Avellaneda 4455. Buenos Aires) Trimestral. Pretende un apostolado bíblico de alta divulgación. En este sentido presenta algunos artículos, recensiones de libros y crónicas bíblicas. 1939ss.

Interpretación bíblica

BARTON, J. (ed.), *La interpretación bíblica, hoy*, Sal Terrae, Santander 2001. Es la primera guía completa sobre el estado actual de los estudios bíblicos. Constituye un instrumento ideal para estudiantes y lectores no especialistas, por su bien cuidado tono de divulgación.

MARGUERAT, D. – BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander 2000. Este libro, que es el primer manual de iniciación al análisis narrativo publicado en español, conduce al lector por los entresijos del relato para observar su construcción. Con gran claridad pedagógica, los autores han dispuesto un recorrido que permite descubrir los instrumentos del análisis narrativo, estudiar su aplicación y evaluar su eficacia.

Apéndice 5

Glosario

***'Adonay*.** Palabra hebrea que significa «mi Señor», pronunciada en lugar del nombre de Dios: YHWH (*véase* Yahvé).
Acción simbólica. Gesto espectacular con el que un profeta visualiza un mensaje importante para sus oyentes.
Alegoría. Del griego «hablar de otra cosa». Interpretación de un texto bíblico que consiste en descodificarlo, elemento por elemento, como si hubiese sido codificado para hablar de otra realidad escondida. Forma de exégesis común en el medio alejandrino, inspirada en el platonismo.
Alianza. Pacto o acuerdo entre dos personas o dos grupos y que implica derechos y deberes recíprocos. En el antiguo Oriente hubo «tratados de vasallaje» que vinculaban a los vasallos con su soberano. La religión de Israel está fundada sobre la alianza con Dios, concluida en el Sinaí por Moisés. El libro del Génesis habla de dos alianzas anteriores a la mosaica: primero, con Noé y luego con Abrahán y sus descendientes.
Anatema. *Véase* Prohibición.
Ancianos. Cabezas de familia, de edad avanzada y llenos de experiencia, que dirigen la vida de un clan, una tribu o una ciudad; son ellos quienes administran justicia. Forman uno de los tres colegios del sanedrín, con los sumos sacerdotes y los escribas.
Ángel. La palabra griega *angelos* (como la hebrea *mal'ak*) significa «mensajero» en sentido profano. En los relatos bíblicos, los ángeles son seres celestes al servicio de Dios, enviados por él para que lleven sus mensajes a los humanos. En algunos relatos el «ángel del Señor» es una manera de nombrar a Dios mismo cuando se manifiesta, habla o actúa.
Antropomorfismo. Procedimiento literario que consiste en hablar de Dios como si fuera un ser humano; por ejemplo, en el relato de la creación: Dios modela al hombre como un alfarero e insufla en sus narices aliento de vida; después le hace vestido de piel.
Apocalipsis. Apocalipsis (del griego *apokalypsis*) significa «desvelamiento, revelación». Un libro apocalíptico se presenta como un relato de visiones, a menudo celestes, recibidas por un visionario. Redactado en épocas turbulentas, estos relatos son portadores de un mensaje de esperanza para los justos. En la Antigüedad este término no tenía el sentido de «catástrofe» adquirido en la modernidad.
Apócrifo. En griego: «escondido, secreto». Designa los escritos judíos y cristianos no incluidos en el canon, la lista oficial de las Escrituras. No obstante, eran bien conocidos y hasta populares.
***Aquedá*.** En hebreo: «atadura» (de Isaac). Nombre dado al sacrificio de Abrahán, dispuesto a ofrecer a su hijo Isaac en holocausto, después de haberle maniatado (Génesis 22).
Arameos. En sentido amplio: pueblo del valle del Éufrates; en sentido estricto, población de Siria, organizada en varios reinos, el más importante de los cuales fue el de Damasco, a menudo enfrentado con Israel. La lengua aramea se difundió por todo el Oriente Próximo hacia el siglo v

reemplazó al hebreo entre los judíos después del destierro.

Arca del Señor, de la alianza. En los relatos sobre los jueces y David, el arca es un cofre de madera que contiene objetos cultuales y simboliza la presencia de Dios en medio de su pueblo, especialmente du-rante la guerra sagrada. Para protegerla, David decide construir un Templo en Jerusalén, proyecto que será realizado por Salomón. Pero los textos sobre el Éxodo suponen que esta arca existía ya en el desierto y que contenía las tablas de la Ley dada a Moisés en el Sinaí.

Asmoneos. Dinastía de los reyes judíos procedentes de la familia de los macabeos, que organizaron la revuelta judía contra los intentos de helenización forzada en el siglo II a.C. Reinaron durante los años 142-4 a.C.

Ázimos. En griego: «(panes) sin levadura». Durante la semana de la fiesta judía de los Ázimos (*Maṣṣot*), que comienza con la Pascua, no se come nada fermentado y, por ello, tampoco pan con levadura.

Bendición. La palabra hebrea *berakah* significa ante todo «fecundidad, fertilidad». Todas las formas de éxito –una gran familia, salud, riqueza, prestigio– son consideradas como dones de Dios. Bendecir a alguien consiste en pedir a Dios que le colme con sus dones. A cambio, los humanos así favorecidos son llamados a bendecir a Dios para darle gracias.

Bronce, edad del. Los arqueólogos de Oriente Próximo designan así el periodo de 3300 a 1200, durante el cual la invención y la utilización del bronce (cobre + estaño) fue característica de la civilización, antes de ser reemplazado por el hierro. Se puede distinguir: el Bronce antiguo (3300-2200), el Bronce medio (2200-1550) y el Bronce reciente (1550-1200).

Canon. En griego: «caña, medida, norma». El canon bíblico es la lista oficial de los libros recibidos como inspirados por Dios, que forman la Sagrada Escritura. Para el Antiguo Testamento, los judíos (y los protestantes) mantuvieron el canon hebreo, mientras que los cristianos católicos y ortodoxos siguen el canon griego de los Setenta, que incluye los libros «deuterocanónicos».

Casa de Dios. Traducción de la expresión hebrea *bet-'El*. En las religiones del antiguo Oriente, piedra sagrada, con frecuencia erigida, pero sin imagen, considerada como la morada de un dios o el dios mismo.

Chivo emisario. En la fiesta de las Expiaciones (*Kippur*), un chivo era cargado simbólicamente por el sumo sacerdote con todos los pecados del pueblo de Israel y enviado, lejos de los lugares habitados, a Azazel, un demonio del desierto.

Ciclo narrativo. Conjunto de relatos con cierto grado de independencia, pero que se refieren al mismo personaje y, por tanto, ordenados para formar una serie más o menos coherente.

Circuncisión. En muchos pueblos es un rito de iniciación de los adolescentes y, por tanto, está ligado a la sexualidad. Pero en Israel está ligado al nacimiento (el octavo día) y significa la pertenencia al pueblo de los descendientes de Abrahán y la entrada en la alianza con Dios.

Código de la alianza. Nombre bíblico dado a la colección de las leyes antiguas que viene a continuación del decálogo y la teofanía del Sinaí, en el libro del Éxodo (20,22–23,19).

Código deuteronómico. Nombre del código legislativo contenido en el libro del Deuteronomio (Dt 12–26).

Concéntrica, estructura. Procedimiento literario que consiste en disponer los elementos de un texto (palabras, expresiones o frases) de manera concéntrica, a fin de poner de relieve el elemento central: a, b, c, D, c', b', a'. Se llama también «quiasmo».

Creación. Noción propia de la Biblia que afirma no sólo que el Dios único es el autor de todo lo que existe, sino también que es radicalmente diferente de todo ser, visible o invisible.

Cronista. Se llama así al autor anónimo del libro de las Crónicas, del siglo IV a.C.

Cumplir, cumplimiento. Términos teológicos cristianos utilizados principalmente para indicar que Jesucristo cumple la Escritura judía; es en él donde ella encuentra su significación última. (*Véase* Tipología).

Cuneiforme. Nombre dado a las escrituras antiguas de Mesopotamia (sumeria y después acadia), desde el año 3300 hasta la era cristiana. En efecto, los signos silábicos se forman por combinaciones de «cuñas», aplicando un estilo o punzón sobre las tablillas de arcilla fresca, antes de la cocción. En la escritura cuneiforme alfabética (Ugarit) los signos ya no corresponden a sílabas, sino a consonantes.

Decálogo. En griego: *deka logos*, «diez palabras». Son los diez mandamientos (ocho prohibiciones y dos órdenes) que Dios da a Moisés en el Sinaí y que expresan los fundamentos de la religión y de las leyes de Israel. Hay dos versiones ligeramente diferentes: Ex 20,2-17 y Dt 5,6-21.

Demonio. En griego: *daimon*, «genio, espíritu» bueno o malo que influye en los humanos. En la Biblia, la palabra designa sobre todo las divinidades paganas que se oponen al Dios único; de ahí el sentido negativo de espíritu del mal, «espíritu impuro». «El demonio» es otro nombre de Satán.

Destierro. En la Biblia, se trata de la deportación de varios miles de notables judíos a Babilonia, después de la toma de Jerusalén en 597, y más tarde en 587. La llegada de Ciro en 539 marcó el final del destierro, pero muchos judíos se quedaron en Babilonia y allí tuvieron descendencia.

Deuterocanónico. Término griego que significa «del segundo canon». Nombre que se da a los siete libros judíos del Antiguo Testamento, redactados o conservados en griego, pero excluidos del canon judío a partir del siglo II d.C. Los católicos los admiten en el canon del Antiguo Testamento, no así los protestantes, que prefieren llamarlos «apócrifos».

Día del Señor. Día en que Dios interviene, especialmente en una victoria militar; después, día de fiesta conmemorativa. Los profetas anuncian el día en que Dios juzgará a sus enemigos y vendrá para salvar a su pueblo y establecer su reino.

Diacrónico. Califica un estudio que investiga las etapas sucesivas de la formación de un texto o de una obra a lo largo de su historia: de sus partes antiguas a las adiciones o relecturas más recientes. Se opone a sincrónico.

Diáspora. En griego: «dispersión». Designa a todos los judíos establecidos fuera de la tierra de Israel, a partir del siglo VII a.C. (Egipto, Siria, Mesopotamia, etc.).

Doce profetas. Nombre dado a los doce «profetas menores», como Oseas, Amós o Zacarías: personajes importantes pero cuyos libros son mucho más breves que los «grandes»: Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel.

Doxología. En griego: «palabra de gloria (*doxa*)», alabanza dirigida a Dios, en forma de himno o de aclamación.

'Efod (efod). Palabra hebrea que designa diversos objetos cultuales, sobre todo una especie de bolso que el sacerdote llevaba sobre el pecho (de ahí el nombre de «pectoral»). Se pensaba que cuando el sacerdote sacaba uno de los dos objetos parecidos (*'urim* y *tummim*) contenidos en el *efod*, ello constituía la respuesta divina («sí» o «no») a una cuestión planteada previamente, (como nuestro «cara o cruz»).

'Elohim. En hebreo: es el plural de «dios, divinidad» (*'Eloah*). En el Antiguo Testamento es el nombre común habitual de Dios tanto en Israel como en los pueblos vecinos. Se trata de una especie de plural mayestático o de plenitud.

Elohísta. En la teoría documentaria, nombre dado a una de las cuatro tradiciones del Pentateuco que, según se pensaba, se podía identificar por el nombre de Dios, *'Elohim*, que ella emplea habitualmente, a diferencia de la tradición yahvista.

Emmanuel. En hebreo: *'Immanu 'El* («Dios con nosotros»), que es una suerte de grito de guerra de los ejércitos de Israel. Nombre simbólico dado a un nuevo rey (Is 7,14) y después al Mesías. Es aplicado a Jesús en los evangelios.
Escatología. En griego *eschata* significa «los últimos (tiempos)»; la escatología designa el tiempo del fin anunciado por los profetas en el que Dios debe llevar a término la historia humana y establecer el mundo nuevo. Para los cristianos en ese tiempo tendrá lugar el retorno glorioso, la «parusía» de Cristo.
Escritos. En hebreo: *Ketubim*, nombre tradicional de la tercera parte de las Escrituras judías (o Biblia hebrea), que comprende los Salmos, los libros sapienciales (Job, Proverbios, Rut, Cantar, Qohélet) y otros libros de géneros diversos (Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdras, Nehemías, Crónicas).
Esenios. Miembros de uno de los grandes movimientos del judaísmo hacia el comienzo de la era cristiana, con los fariseos y los saduceos. De origen sacerdotal, cuestionan la legitimidad de los sumos sacerdotes de Jerusalén, descendientes de los macabeos. Son conocidos sobre todo por su emplazamiento comunitario en Qumrán, y por sus escritos descubiertos en las cuevas cercanas al mar Muerto (1947).
Etiología. Del griego *aitia*: «causa, explicación»; se dice sobre todo de un relato más o menos legendario cuya finalidad es explicar el origen de un nombre, de una costumbre, de un lugar sagrado, de una institución, etc.
Exegeta. Especialista en el texto bíblico.
Éxodo. En griego (*ex-odos*) significa «camino de salida»: el Éxodo es la salida, la liberación de los israelitas esclavos en Egipto, bajo la guía de Moisés. Los acontecimientos del Éxodo (el paso del mar Rojo, toda la travesía por el desierto, con el don de la Ley y la alianza en el Sinaí) son narrados en el libro del Éxodo (con mayúscula), el segundo libro del Pentateuco.
Expiación, día de la. En hebreo: *Kippur* (o *Yom kakkippurim*: día de las Expiaciones o más bien de las Absoluciones): fiesta judía, diez días después de Año Nuevo (hacia el equinoccio de otoño). Las diversas liturgias penitenciales, cuyo objetivo es obtener de Dios el perdón de los pecados, están acompañadas de un ayuno de veinticuatro horas. En Levítico 16 se describe el ritual de los sacrificios excepcionales en el Templo (especialmente el rito del chivo emisario).

Fariseos. Miembros del más importante movimiento religioso del judaísmo, opuestos a los saduceos y los esenios. Su nombre arameo significa «separados», porque querían separarse de los «pecadores» practicando íntegramente la Ley de Dios. Este movimiento nació bajo los asmoneos (siglo II a.C.) y fue el único de los tres mencionados que sobrevivió a la destrucción del Templo en 70. Así pues, todo el judaísmo actual es de origen fariseo.
Fórmula del mensajero. En el antiguo Oriente, todo mensaje transmitido por un mensajero (con carta o sin ella) comienza siempre por: «Así habla X...». Los profetas de Israel, que se consideran mensajeros enviados por Dios, empiezan sus oráculos con la expresión «Así habla el Señor...» y los terminan con «oráculo del Señor», expresión a veces repetida a lo largo del mensaje.

Género literario. Todos los escritos pueden ser clasificados según su género literario. Éste indica normalmente el medio de origen del texto, su función social y cultural y a veces su época, lo cual es indispensable para interpretarlos correctamente. Los principales géneros literarios son los relatos (históricos, legendarios o simbólicos), los discursos, las leyes, los oráculos proféticos, las visiones, las oraciones, los poemas, los proverbios, las parábolas, etc.
Guerra sagrada [*véase* p. 169]. En el antiguo Oriente, la guerra depende en primer lugar del dios nacional que la ordena y la dirige. Israel, que entabló guerras en diferentes épocas –más para defenderse que para extenderse–, también pensó que su Dios

combatía con él y le daba la victoria. Muchos relatos de guerra son muy tardíos y son más ideológicos que históricos.

Haggadá. Una de las dos grandes formas de la exégesis judía. Mientras que la *halakah* («conducta») busca en la Escritura normas prácticas de comportamiento, la *haggadah* («relato») comenta los acontecimientos y personajes célebres de la Biblia, y los presenta con frecuencia de forma legendaria a fin de sacar enseñanzas útiles para la fe judía.

Ḥannukah. En hebreo es la «dedicación» del Templo de Jerusalén, en 164, después de su profanación por Antíoco IV, que desencadenó la insurrección de Judas Macabeo en 167. La fiesta dura ocho días, durante los cuales se mantiene encendido el candelabro de ocho brazos.

Hapiru, Habiru. Nombre egipcio dado a grupos de semitas marginales, a veces utilizados como mercenarios o esclavos, hasta el siglo XII a.C. Algunos relacionan este nombre con el de los hebreos.

Hebreos. Nombre dado a los israelitas por los egipcios en tiempos de Moisés y después por los filisteos en tiempo de Saúl y David. Designa probablemente su estatus de extranjeros o inmigrantes. El nombre no se vuelve a emplear hasta el siglo I d.C., para designar a los judíos de Palestina. Designa igualmente la lengua de los israelitas (el hebreo o en ocasiones el arameo).

Helenístico. Relativo a la civilización de origen griego que se extiende por todo el Oriente Próximo gracias a las conquistas de Alejandro (desde el año 333) y cuya influencia seguía viva aún bajo la ocupación romana, en el siglo I d.C.

Hierocracia. En griego: «poder sagrado», el ejercido en Judea después del destierro por los sacerdotes y especialmente por el sumo sacerdote de Jerusalén. Deposita-rios de la Ley, la Torá, son los encargados de enseñarla y de hacer que se aplique en nombre de Dios. *Véase* Teocracia.

Hierro, edad de. Nombre con el que los arqueólogos de Oriente Próximo designan el periodo de 1200 a 800, durante el cual la utilización del hierro fue característica de la civilización. Se divide en Hierro I (1200-1000) y Hierro II (1000-800).

Hijo de hombre. Expresión semítica para designar a todo ser humano, porque «hijo de» significa la pertenencia a un grupo. Una visión de Daniel (cap. 7) habla de un misterioso enviado divino que salva al Israel perseguido y juzga a todos los pueblos. Jesús emplea a menudo el título «Hijo de(l) hombre» para hablar de sí mismo, de su muerte y su resurrección.

Historia deuteronomista. Se llama así el conjunto de los cuatro libros de Josué, de los Jueces, de Samuel y de los Reyes, que van de la muerte de Moisés al destierro en Babilonia (587). La teología de la reforma deuteronómica (expresada en el libro del Deuteronomio) es la que inspira todo este conjunto.

Holocausto. En griego: «enteramente quemado». Un tipo de sacrificio en el que el animal, una vez sangrado y despellejado, es totalmente consumido por el fuego y, por tanto, dado a Dios. Este sacrificio es llamado a menudo «ofrenda de olor agradable» a Dios.

Inclusión. Procedimiento literario que consiste en terminar un texto o un pasaje recordando el principio.

Isaías, Segundo. Nombre dado al profeta anónimo del fin del destierro (hacia 539), cuyos oráculos fueron situados después de los del profeta Isaías (siglo VIII) y forman los capítulos 40–55.

Israel. Apelativo del pueblo de la Biblia, «los hijos de Israel» o israelitas, según el sobrenombre dado por Dios a su antepasado Jacob (Génesis 32,29). Israel designa tanto el conjunto del reino de David y Salomón como el reino del Norte, cuya capital es Samaría (de 932 a 722). Es también el nombre del Estado judío moderno (desde 1948), cuyos habitantes son los israelíes.

Judá. Nombre del cuarto hijo de Jacob-Israel, antepasado de la tribu establecida alrededor de Hebrón, en las montañas del Sur. A partir de David es la tribu real, alrededor de Jerusalén. De 932 a 587, forma el reino de Judá. Después del destierro se convierte en provincia de Judea. Sus habitantes son los judíos.

Judaísmo. Nombre derivado de Judá, uno de los hijos de Jacob, antepasado de David y de su dinastía, que reinó en Jerusalén, centro del reino de Judá y más tarde de la provincia de Judea. El judaísmo designa la religión israelita bajo la forma que tomó después del destierro (siglo VI).

Judío. Habitante de Judá. Después del destierro, se habla de judíos, aunque habiten en países limítrofes o alejados, en la Diáspora, porque los nombres «judío» y «judaísmo» designan a la sazón la religión de Israel.

Jueces. En la Biblia, son sobre todo jefes de guerra, como Sansón o Jefté, los que liberan a sus tribus de los vecinos peligrosos: los filisteos y otros cananeos. A causa de su prestigio se les pide también que administren justicia, como Débora o Samuel.

Justicia. Noción bíblica importante, que desborda ampliamente el ámbito judicial. El justo es primero el que vive relaciones correctas con los otros porque les respeta. Es sobre todo el que mantiene una relación justa con Dios porque vive según la Ley. Se reivindica la justicia ante los responsables y ante Dios en favor de los pequeños y los pobres. Ahora bien, Dios es justo: es fiel a su alianza y defiende los derechos de los más débiles.

***Kippur*.** *Véase* Expiación.

Levitas. Descendientes de Leví, tercer hijo de Jacob-Israel. Su tribu fue separada de las otras y encargada del culto en los santuarios israelitas. Entre los levitas sólo los descendientes de Aarón, el hermano de Moisés, ejercen el sacerdocio: sólo ellos pueden subir al altar y ofrecer sacrificios y ofrendas vegetales.

Ley. La ley judía o *Torah* (véase esta palabra) es presentada en la Biblia como la Ley revelada por Dios a Moisés en el Sinaí y resumida en el decálogo. La palabra Ley designa también el Pentateuco, los cinco libros que contienen las diversas leyes de Israel, puestas bajo la autoridad de Moisés.

Ley de santidad. Nombre dado al código legislativo contenido en el libro del Levítico (caps. 17–26); su nombre procede de la frecuente fórmula: «Sed santos como yo, el SEÑOR, soy santo». La santidad es lo propio de Dios; los israelitas están consagrados a él para vivir según su Ley.

Macabeos. Sobrenombre dado a Judas, el liberador de Judea (164 a.C.) y después, por extensión, a sus hermanos Jonatán y Simón, que lo reemplazan y terminan por fundar la dinastía judía de los asmoneos.

Masoretas. En hebreo: «hombres de la tradición». Nombre dado a los escribas judíos que, entre los siglos V y XI, estudiaron el texto de las Escrituras y lo fijaron. Le añadieron también puntos vocálicos para indicar la pronunciación exacta así como diversos signos para señalar la puntuación y la salmodia.

Mesías. Transliteración del término hebreo *mašiaḥ*, que significa «consagrado» y se aplica sobre todo a los reyes de Israel, ungidos el día de su entronización. Después del destierro, cuando ya no había rey, los sumos sacerdotes de Jerusalén recibían una consagración análoga. Pero se desarrolló también la esperanza en un rey ideal, que establecería un reino de justicia y de paz, el Reino de Dios. En griego, se traduce mesías por *christos*, y de ahí Cristo, título dado a Jesús por sus discípulos.

Midrás. En hebreo: *midraš*, «investigación, estudio, interpretación». El midrás del texto bíblico, hecho por un maestro, un rabino, es sobre todo un comentario, pero también se puede enriquecer con desarrollos legendarios.

Mito. Un mito es una manera simbólica de explicar el mundo, la humanidad, la socie-

dad o la religión narrando cómo comenzaron las relaciones entre los dioses y los hombres. Algunas tradiciones de Israel bebieron en ese fondo común de las mitologías del antiguo Oriente, sobre todo para expresar los orígenes del mundo y de la humanidad (Génesis 1–11).

Nombres de Dios. En la Biblia el Dios de Israel recibe varias clases de nombres. Los dos más frecuentes son: «el Dios» (*'El*, *'Elohim*) y YHWH (¿Yahvé?), sustituido por *'Adonay*, «el Señor». Hay formas derivadas como *'Eloah*, *'El-Šadday* (¿«Dios de las montañas»?) y YHWH *Ṣeba'ot* («Señor de los ejércitos»). Otros nombres son: «el Santo de Israel», «el Fuerte de Jacob», «el Altísimo».

Norte, reino del. Después de la muerte de Salomón (932), las tribus del Norte se separan de Judá y del rey de Jerusalén; forman el reino de Israel, cuyo primer rey es Jeroboán. Este reino tiene su capital en Samaría y dura hasta el año 722.

Nube. Diferente de las nubes que dejan caer la lluvia, la nube es una imagen teológica que expresa la presencia de Dios. A la vez oscura y luminosa, oculta y manifiesta la gloria de Dios sobre la montaña de Si-naí, sobre la tienda del culto y en el Tem-plo. Quizás esta imagen provenga de la nube de incienso ofrecida en el santuario.

Ofrenda vegetal. El culto de Israel no se limita a las víctimas animales; se ofrecen igualmente a Dios los tres alimentos preparados por el hombre: el pan (harina o galletas) y libaciones de aceite y de vino.

Oráculo. Término genérico para designar las palabras de un profeta que habla en nombre de Dios. Muchas veces es una breve declaración, centrada en una imagen fuerte que debe chocar a los oyentes. «El oráculo de juicio» anuncia una desgracia que castigará las infidelidades de Israel y el «oráculo de salvación» anuncia una liberación o una restauración después de un tiempo de prueba.

Padres de la Iglesia. Nombre dado a los escritores cristianos de los siglos II-VIII, cuya predicación fue transmitida por escrito y que ejercieron una gran influencia en la evolución de las Iglesias, tanto en Oriente como en Occidente.

Paraíso. Término griego derivado de una palabra persa que significa «jardín». Es ante todo el lugar ideal de los orígenes, donde Dios pone al hombre que ha creado, antes de que éste sea expulsado debido a su falta (Génesis 2–3). Es también uno de los nombres del mundo nuevo donde Dios, al término de la historia, reunirá a todos los humanos que no lo hayan rechazado.

Pascua. Palabra derivada del término hebreo *Pesaḥ*, que designa la fiesta judía en la que se celebra la salida de Egipto, el Éxodo, en la primera luna llena de primavera. Como Jesús murió y resucitó en el momento de *la* Pascua (en singular), para distinguir la fiesta cristiana de la resurrección a veces hablamos de Pascuas (en plural).

Patriarcas. En griego: «padres de familias»; casi siempre se refiere a los tres antepasados del pueblo de Israel: Abrahán, Isaac y Jacob Israel. Sus esposas son las matriarcas: Sara, Rebeca, Lía y Raquel.

Pentateuco. En griego: «cinco rollos», es decir, los cinco primeros libros de las Escrituras, atribuidos a Moisés: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

Plagas de Egipto. Nombre tradicional de los diez azotes enviados por Dios sobre los egipcios, para obligarles a liberar a los israelitas, según el libro del Éxodo. La décima plaga, la más terrible, es la muerte de todos los primogénitos.

Primicias. Primeros frutos de la cosecha, que había que presentar como ofrenda en el santuario. Los primogénitos de los animales de cría (bovinos, ovinos y caprinos) debían ser sacrificados, mientras que los varones primogénitos debían ser rescatados por medio del sacrificio de un animal.

Proceso, oráculo de. Entre los oráculos de juicio, algunos imitan todo un proceso, con la requisitoria (o acusación), la mención de las buenas acciones de la víctima para con el culpable y, finalmente, la sentencia.

Profeta. En griego: *pro-phetes*, «portavoz de Dios». Nombre dado en toda la Biblia a las personas a las que Dios inspira –muchas veces por una visión, una imagen interior– para transmitir su palabra a Israel. El profeta se expresa con oráculos que llaman a la conversión, bajo pena de desgracia, o a la esperanza, para los que están en la prueba. Profetas (en hebreo: *Nebi'im*) es también el nombre de la segunda parte de la Biblia hebrea, que contiene los libros históricos (de Josué a Reyes) y los oráculos de los profetas (Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce profetas menores).

Prohibición. Traducción del término hebreo *Hherem* (reservado, tabú), traducido al griego por «anatema», ofrenda votiva. En la guerra sagrada, el enemigo vencido y sus bienes están consagrados a Dios y, por tanto, prohibidos y a veces son eliminados. Al menos en teoría, porque parece que este rito se practicó pocas veces. Aparece sobre todo en los relatos tardíos.

Prosélito. En griego: «que se ha añadido». Designa al no judío convertido a la religión judía, que se ha hecho circuncidar para poder cumplir toda la Ley. En cambio, el no judío sólo simpatizante, pero no circuncidado, es llamado «temeroso de Dios» (o adorador).

Proseujé. En griego: *proseuche* («oración»). Designa las casas de oración del judaísmo en la diáspora hacia el comienzo de la era cristiana. El término es casi sinónimo de sinagoga.

Prostitución. En relación con la alianza con Dios concebida como un matrimonio, las infidelidades de Israel, cuando practica cultos paganos, son denunciadas por los profetas como prostitución o adulterio.

Pseudoepígrafo. En griego: «escrito falso». Designa un escrito que se presenta como la obra de un autor ficticio célebre, que le da prestigio y autoridad. El fenómeno se desarrolló mucho en el judaísmo antiguo. Por ejemplo, el Deuteronomio, que se presenta como un conjunto de discursos de Moisés, y los Salmos, que son atribuidos a David.

Pueblos del Mar. Nombre dado a poblaciones (probablemente indoeuropeas) que invadieron las costas egipcias alrededor de 1200 a.C. Entre ellos, los filisteos, rechazados hasta la costa meridional de Canaán, donde los israelitas tuvieron que enfrentarse a ellos hasta los tiempos de David.

Querubín. En hebreo el *kerub* (plural: *kerubim*) es un animal de la mitología mesopotámica: una suerte de toro alado que custodia los lugares sagrados. En el Templo de Jerusalén, sobre el arca de la alianza había dos querubines.

Qumrán. Al borde del wadi Qumrán, que desemboca en el mar Muerto, los esenios se establecieron hacia el comienzo de la era cristiana. Sus escritos, que son los manuscritos del mar Muerto, fueron encontrados, a partir de 1947, en cuevas cercanas.

Rescatar. El verbo hebreo significa «pagar para liberar, redimir», en razón de los lazos de solidaridad, a un miembro de la familia que se ha endeudado o ha sido hecho esclavo o prisionero.

Resto. Los profetas que anuncian la venida del juicio de Dios sobre Israel pecador abren una esperanza afirmando que Dios guardará un resto del pueblo para proseguir la historia de la alianza y de la salvación. Es lo que sucederá después del destierro.

Resurrección. Hacia el siglo II a.C. aparece en el judaísmo la creencia en que Dios dará una vida nueva, junto a él, a aquellos que le sean fieles hasta la muerte. Se espera que este «levantamiento» o «despertar» de los muertos tenga lugar al final de los tiempos, para el juicio.

Retribución. Según la religión de Israel, Dios es un juez justo; recompensa a los justos por la bendición, pero castiga a los pecadores y los corrige con pruebas. Estas creencias, a menudo contradichas en la realidad, son cuestionadas en el libro de Job, figura de los inocentes desdichados.

Šabbat. Según el decálogo, cada sábado, cada séptimo día de la semana, es un día sin

trabajo y consagrado a Dios, como el séptimo día del poema de la creación.

Sacerdotal (escrito). La composición (o escrito) sacerdotal es una obra redactada por sacerdotes de Jerusalén durante y después del destierro (siglo VI) y que forma la esencia del Pentateuco. Comprende una «historia sacerdotal» que va de la creación a la muerte de Moisés, y diversos conjuntos de leyes y de rituales, entre ellos el «código sacerdotal», llamado también Ley de santidad (Levítico 17–26).

Sacerdote. En la Biblia esta palabra designa a los sacerdotes judíos que ejercen el sacerdocio, transmitido de padre a hijo, es decir, entre los levitas, los únicos descendientes de Aarón. No hay que confundirlos con los sacerdotes cristianos, cuyo nombre viene de «presbítero», en griego: «anciano», responsable de la comunidad. El sacerdocio cristiano no viene del sacerdocio judío, sino del sacerdocio simbólico de Jesucristo.

Sacrificio. En latín: «hacer sagrado». En el culto israelítico, este término genérico designa toda ofrenda a Dios de una vida animal, según uno de los rituales fijados por la Ley. Con el paso de los siglos los profetas insisten cada vez más en las exigencias espirituales y éticas planteadas al oferente.

Sadoquita. Descendiente de Sadoc, que fue el sacerdote de Jerusalén en tiempos de David y se mantuvo fiel a Salomón. En el siglo VI Ezequiel reivindica este origen para los sacerdotes de Jerusalén. En el siglo II esta ascendencia es de nuevo afirmada contra los sumos sacerdotes ilegítimos descendientes de los macabeos. Es el origen del cisma de los esenios y del movimiento de los saduceos.

Saduceos. Miembros de uno de los tres grandes movimientos del judaísmo hacia el comienzo de la era cristiana, con los fariseos y los esenios. Su nombre viene de su origen sadoquita (véase esta palabra).

Salmos. La palabra griega *psalmos* designa un canto acompañado de un instrumento de cuerda. El libro de los Salmos, llamado en hebreo *Tehillim* («Alabanzas»), reúne ciento cincuenta oraciones cantadas. La tradición atribuye la mayor parte de ellas a David, aun cuando sean mucho más recientes.

Samaritanos. Población de la región central de Palestina, alrededor de la antigua capital israelita, Samaría. A los ojos de los judíos de Jerusalén, los israelitas de Samaría se habían mezclado con los colonos paganos (después de 721) y, por tanto, habían quedado excluidos de la Alianza. En cambio, los samaritanos siguen considerándose la rama más antigua y más fiel de Israel. Continúan celebrando la Pascua exactamente según la Ley de Moisés, en el Garizín.

Sanedrín. Deformación judía del griego *synedrion*, «asamblea». Este consejo supremo del pueblo judío, formado por 70 miembros, estaba presidido por el sumo sacerdote. Era el interlocutor del poder romano que ocupaba Palestina. También existían sanedrines regionales.

Sapiencial. Se aplica a las corrientes y escritos de sabiduría, salidos del medio de los sabios de Israel, que son primero los escribas y funcionarios reales y más tarde, después del destierro, los maestros y teólogos judíos.

***Śaṭan* (*Satán*).** En hebreo: «adversario, enemigo», nombre común que puede ser atribuido a todo adversario. Después del destierro se aplica este nombre al espíritu del mal: por ejemplo, «el Satán» que pone a prueba a Job. Más tarde se convierte en el nombre propio de este poder del mal personificado, adversario de Dios y de los hombres.

***Še'ol*.** Según las escrituras judías, es la morada de los muertos; es evocado por la oscuridad, el silencio y el polvo, sin ninguna relación posible con Dios.

Setenta. Nombre dado a la antigua tradición griega de las Escrituras judías. Según un relato legendario, el Pentateuco habría sido traducido por 70 (o 72) escribas de Jerusalén reunidos en la isla de Faros, en Alejandría, en el siglo III a.C.

Siervo del Señor. Título dado por la Biblia a ciertos personajes que ejercen una función

religiosa importante: Moisés, David y ciertos reyes, los profetas. Al final del destierro, se aplica este título al grupo de los judíos deportados en Babilonia que permanecieron fieles a la Alianza. Este grupo está representado por un personaje misterioso que obtiene la salvación para su pueblo, gracias a su fidelidad a Dios hasta la muerte. Los cristianos ven en él una figura de Cristo.

Signo. Realidad presente y visible designada por un profeta para anunciar o autentificar otra realidad futura o invisible. El término puede ser sinónimo de milagro.

Sinagoga. En griego: «reunión». Se escribe con minúscula cuando designa el lugar donde se reúnen las comunidades judías para la oración y la enseñanza, y se escribe con mayúscula cuando designa la comunidad judía en su conjunto (por ejemplo, distinguida de la Iglesia).

Sincrónico. Califica el estudio de una obra literaria que no se ocupa de la historia de su formación y se centra sólo en su estado último.

Sión. Nombre de la colina sobre la que estaba construida Jerusalén, la ciudad de David. En los textos Sión es casi siempre equivalente a Jerusalén.

Šeba'ot. En hebreo: «los ejércitos». Esta palabra sigue al nombre divino de YHWH para expresar su poder como creador. Los ejércitos son las fuerzas del universo y especialmente los astros, concebidos como seres personificados y cuyos movimientos ordenados eran admirados por los antiguos.

Sumo sacerdote. Después del destierro y la desaparición de los reyes, fue el sumo sacerdote del Templo de Jerusalén el que aseguró la función de mediador entre Dios e Israel, en la liturgia; también representó al pueblo judío sucesivamente ante los poderes persa, helenístico y romano.

Talión. En latín, «la semejante»: la pena infligida equivalente a la ofensa causada. La ley bíblica dice: «ojo por ojo, diente por diente». Este principio de proporcionalidad quiere limitar la venganza.

Targum. En arameo: «traducción» (de la raíz semítica *trgm*, de donde proceden trujamán y truchimán). Es la traducción de la Escritura al arameo, en las lecturas en la sinagoga, ya que después del destierro el hebreo fue sustituido por el arameo. Esta traducción podía ser un tanto amplia y estar enriquecida con adiciones que desarrollaban temas de las homilías tradicionales.

Temor de Dios. Actitud religiosa central en toda la Biblia: expresa el sentido de lo sagrado, la adoración de la presencia de Dios, pero también la sumisión libre a su voluntad e incluso la alegría de la fidelidad.

Templo, segundo. El primer templo de Jerusalén, construido por Salomón, fue destruido por los babilonios en 587. A la vuelta del destierro, Zorobabel hizo construir el segundo templo, consagrado en 515. Después de su profanación por Antíoco IV, se celebra su «dedicación» en 164; es el origen de la fiesta de la *Ḥannukah*. Este templo será ampliado y embellecido por Herodes hacia el año 20 a.C.

Teocracia. En griego: «poder divino», autoridad reivindicada por el sacerdocio judío de Jerusalén y ejercida a través de la Ley divina, la Torá. Esta autoridad religiosa se distingue del poder político del imperio persa.

Teofanía. En griego «manifestación de Dios». Se trata de textos bíblicos que narran manifestaciones de Dios (como en el Sinaí: Éxodo 19), utilizando diversos símbolos: fuego, luz, voz, nubes, apariciones, etc.

Teoría documentaria. Teoría exegética del siglo XIX según la cual el Pentateuco sería el resultado de la fusión de cuatro documentos literarios compuestos del siglo X al VI a.C.: el *Yahvista*, el *Elohísta*, el *Deuteronomio* y el *Sacerdotal*.

Testamento. El latín *testamentum*, como el griego *diatheke*, designa toda disposición jurídica de una persona en favor de otra (por ejemplo, el testamento en favor de los herederos). Estas palabras traducen el término hebreo *berit*, que designa la alianza recíproca concluida entre el Señor e Israel;

pero es el Señor el que tiene la iniciativa y sobre todo el que puede renovar la alianza cuando Israel la ha violado.

Tetrateuco. En griego: «cuatro rollos», los cuatro primeros libros del Pentateuco (Génesis, Éxodo, Levítico y Números) que tienen una gran afinidad literaria y teológica, y se distinguen del quinto, el Deuteronomio.

Tipología. Del griego *typos*: «impresión, huella». Es el conjunto de las correspondencias que los cristianos descubren entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. En las Escrituras judías, la mayor parte de los personajes, de las instituciones y de los acontecimientos pueden ser leídos como prefiguraciones, como figuras de los del Evangelio. En la teología cristiana esto funda la unidad de los dos Testamentos, la unidad de la revelación bíblica.

Torah **(Torá)**. En hebreo: «instrucción, enseñanza». En sentido estricto, la palabra designa el Pentateuco: los cinco libros que contienen las leyes del judaísmo. En sentido amplio designa todas las Escrituras (o la Biblia hebrea), formadas por el Pentateuco (*Torah*), los Profetas (*Nebi'im*) y los Escritos (*Ketubim*).

Tribu. Organización social propia de las poblaciones nómadas antes de su sedentarización. Israel narra sus orígenes como la reunión de doce tribus salidas de doce hermanos, hijos de Jacob-Israel. La unidad de las tribus sólo se alcanzó bajo los reinos de David y Salomón, pero sus rivalidades cau saron la división en dos reinos.

Vocación, relato de. En el caso de alguno personajes, y especialmente de los profeta la Biblia transmite el relato de su llamad (vocación) por Dios y de su envío (misión al pueblo o a los responsables.

Yahvé **(YHWH)**. Las «cuatro letras» (en grie go: *tetragrammatos*, «tetragrámaton») YHWH son las del nombre propio del Dios d Israel. Por respeto, este nombre se reserv para el culto, antes de ser pronunciad siempre como *'Adonay*, aunque su vocaliza ción exacta se ha perdido. Algunos traduc tores modernos proponen Yahvé o Yahveh.

Yahvista. En la teoría documentaria, nom bre dado a una de las cuatro tradiciones de Pentateuco que, según se pensaba, se podí identificar por el nombre de Dios, YHWH que ella emplea habitualmente, a diferenci de la tradición elohísta.

Zacarías, Segundo. Nombre dado al profet anónimo (siglo III) cuyos oráculos fuero añadidos a los del profeta Zacarías (haci 520) y forman los capítulos 9–14.

Zigurat. Nombre de las torres con pisos d Mesopotamia, construidas con ladrill crudo, en honor de los dioses o las diosas En su cima, durante la fiesta, la divinidad s unía al sacerdote o la sacerdotisa.

APÉNDICE 6

ABREVIATURAS DE LOS LIBROS BÍBLICOS

POR ORDEN ALFABÉTICO

Ab	Abdías
Ag	Ageo
Am	Amós
Ap	Apocalipsis
Ba	Baruc
1 Co	Primera carta a los Corintios
2 Co	Segunda carta a los Corintios
Col	Carta a los Colosenses
1 Cro	Libro primero de las Crónicas
2 Cro	Libro segundo de las Crónicas
Ct	Cantar de los Cantares
Dn	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ef	Carta a los Efesios
Esd	Esdras
Est	Ester
Ex	Éxodo
Ez	Ezequiel
Flm	Carta a Filemón
Flp	Carta a los Filipenses
Ga	Carta a los Gálatas
Gn	Génesis
Ha	Habacuc
Hb	Carta a los Hebreos
Hch	Hechos de los Apóstoles
Is	Isaías
Jb	Job
Jc	Jueces
Jdt	Judit
Jl	Joel
Jn	Evangelio de Juan
1 Jn	Primera carta de Juan
2 Jn	Segunda carta de Juan
3 Jn	Tercera carta de Juan
Jon	Jonás
Jos	Josué
Jr	Jeremías
Judas	Carta de Judas
Lc	Evangelio de Lucas
Lm	Lamentaciones
Lv	Levítico
1 M	Libro primero de los Macabeos
2 M	Libro segundo de los Macabeos
Mc	Evangelio de Marcos
Mi	Miqueas
Ml	Malaquías
Mt	Evangelio de Mateo
Na	Nahum
Ne	Nehemías
Nm	Números
Os	Oseas

1 P	Primera carta de Pedro
2 P	Segunda carta de Pedro
Pr	Proverbios
Qo	Qohélet (Eclesiastés)
1 R	Libro primero de los Reyes
2 R	Libro segundo de los Reyes
Rm	Carta a los Romanos
Rt	Rut
1 S	Libro primero de Samuel
1 S	Libro segundo de Samuel
Sal	Salmos
Sb	Sabiduría
Si	Sirácida (Eclesiástico)
So	Sofonías
St	Carta de Santiago
Tb	Tobías
1 Tm	Primera carta a Timoteo
2 Tm	Segunda carta a Timoteo
1 Ts	Primera carta a los Tesalonicenses
2 Ts	Segunda carta a los Tesalonicenses
Tt	Carta a Tito
Za	Zacarías

Apéndice 7

Índice de citas

Textos bíblicos

Libros poéticos y sapienciales

TEXTOS NO BÍBLICOS

ANTIGUO ORIENTE

MUNDO GRECORROMANO

JUDAÍSMO

CRISTIANISMO

ISLAM

Apéndice 8

Índice de nombres propios

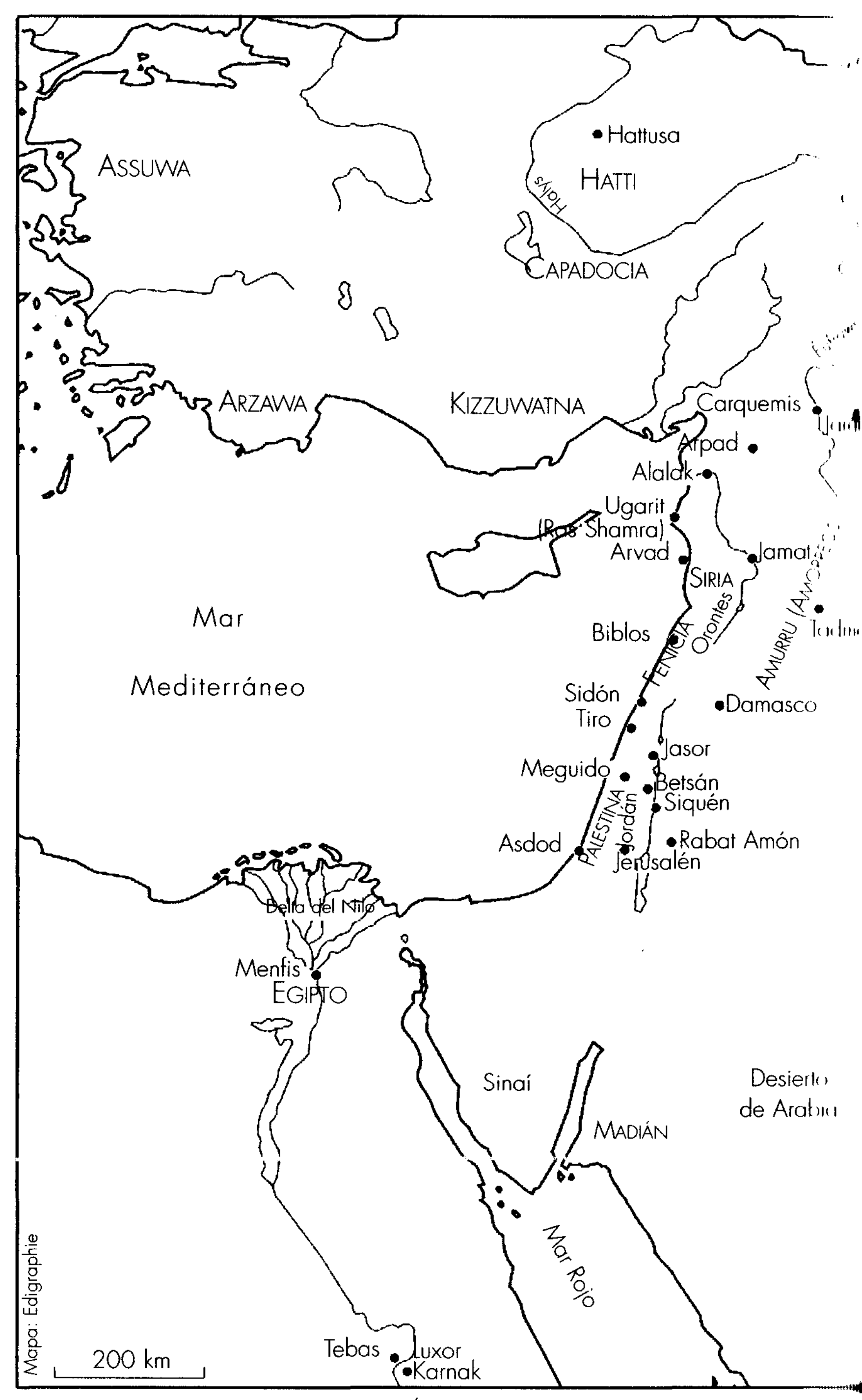
1. Personas

2. Lugares y pueblos

APÉNDICE 9

ÍNDICE DE NOCIONES ESENCIALES

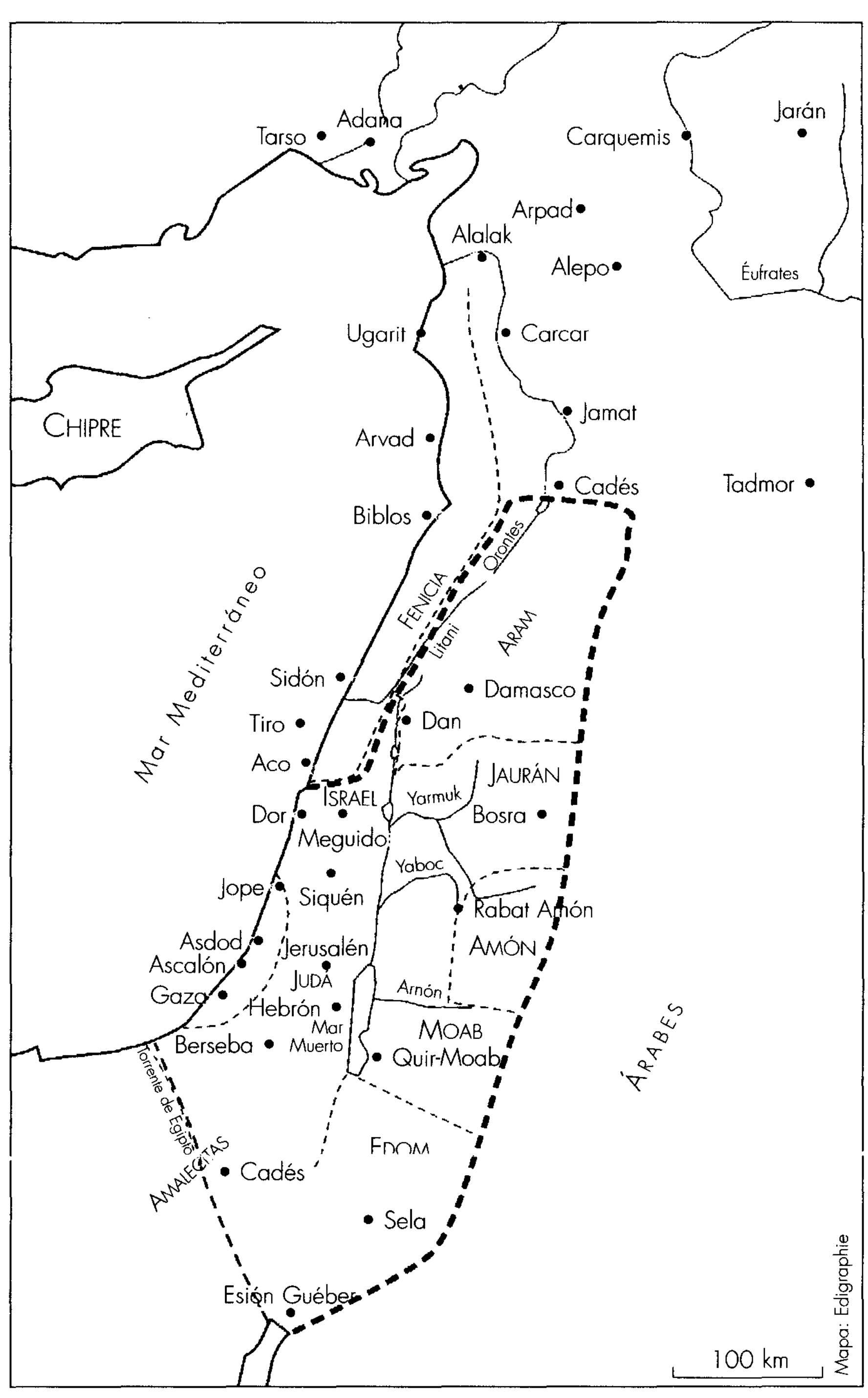
* Los asteriscos remiten al Glosario, pp. 537-547
(LIBROS BÍBLICOS; *nombres hebreos*)



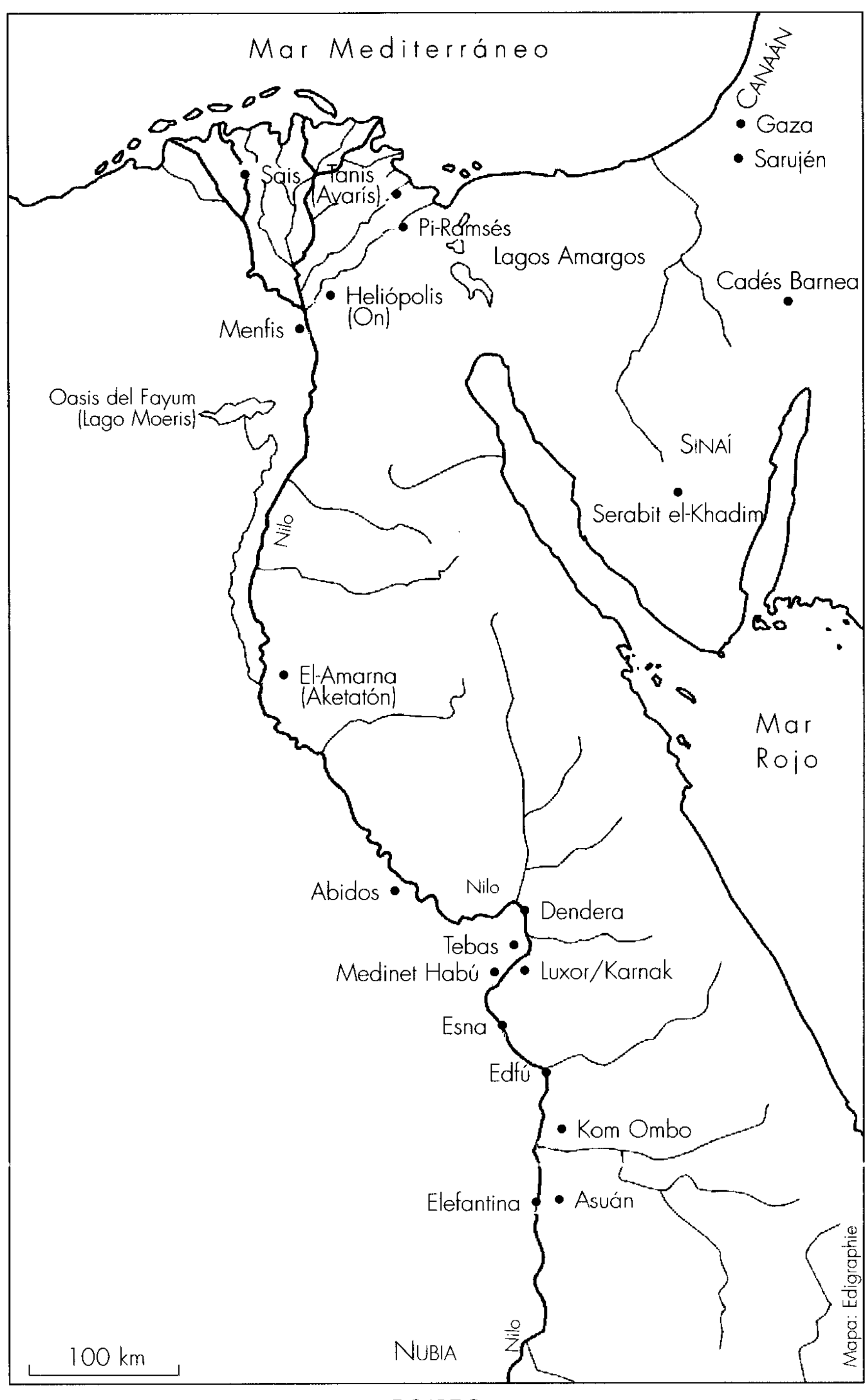
ORIENTE PRÓXIMO ANTIGUO



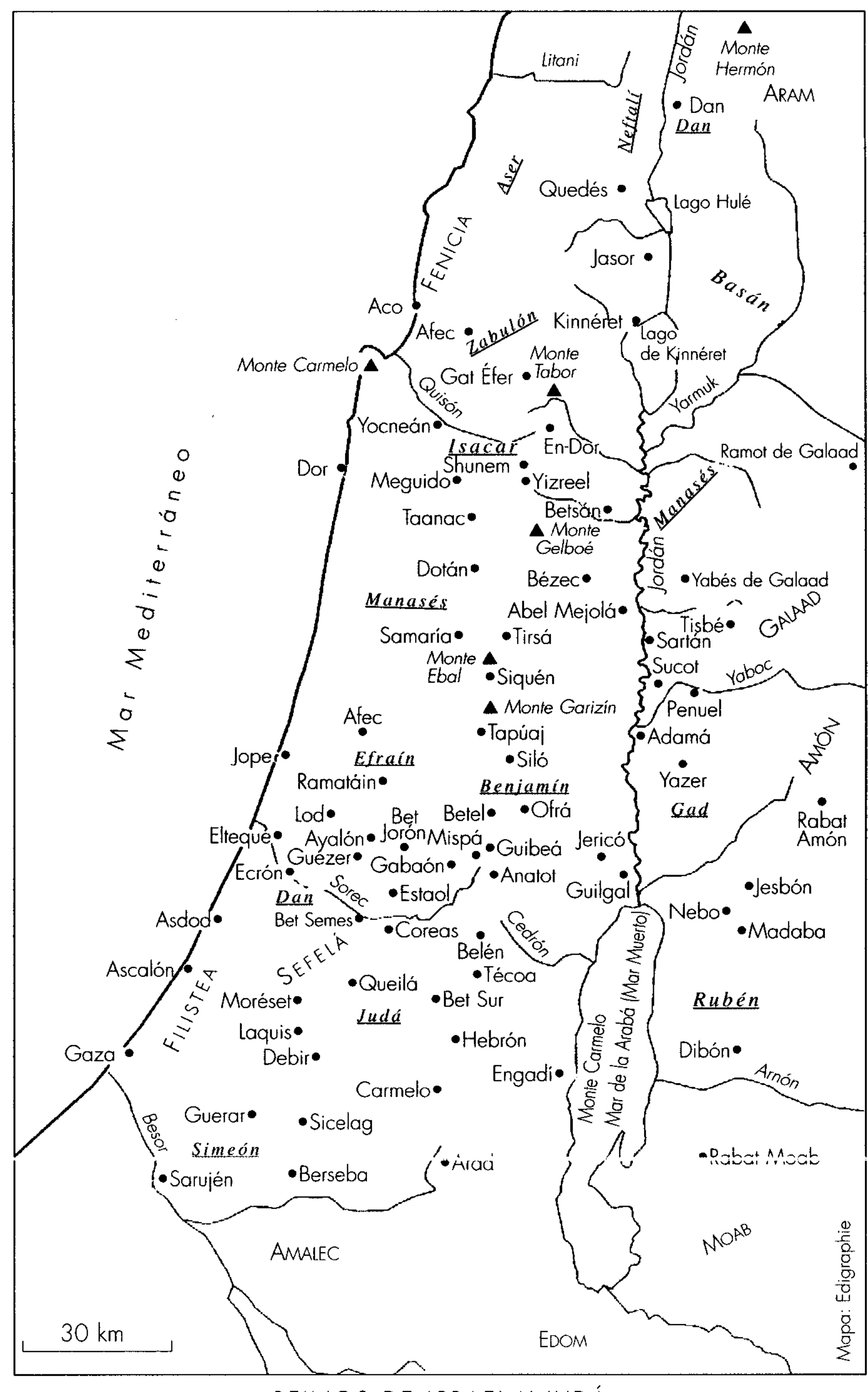
ORIENTE PRÓXIMO ANTIGUO



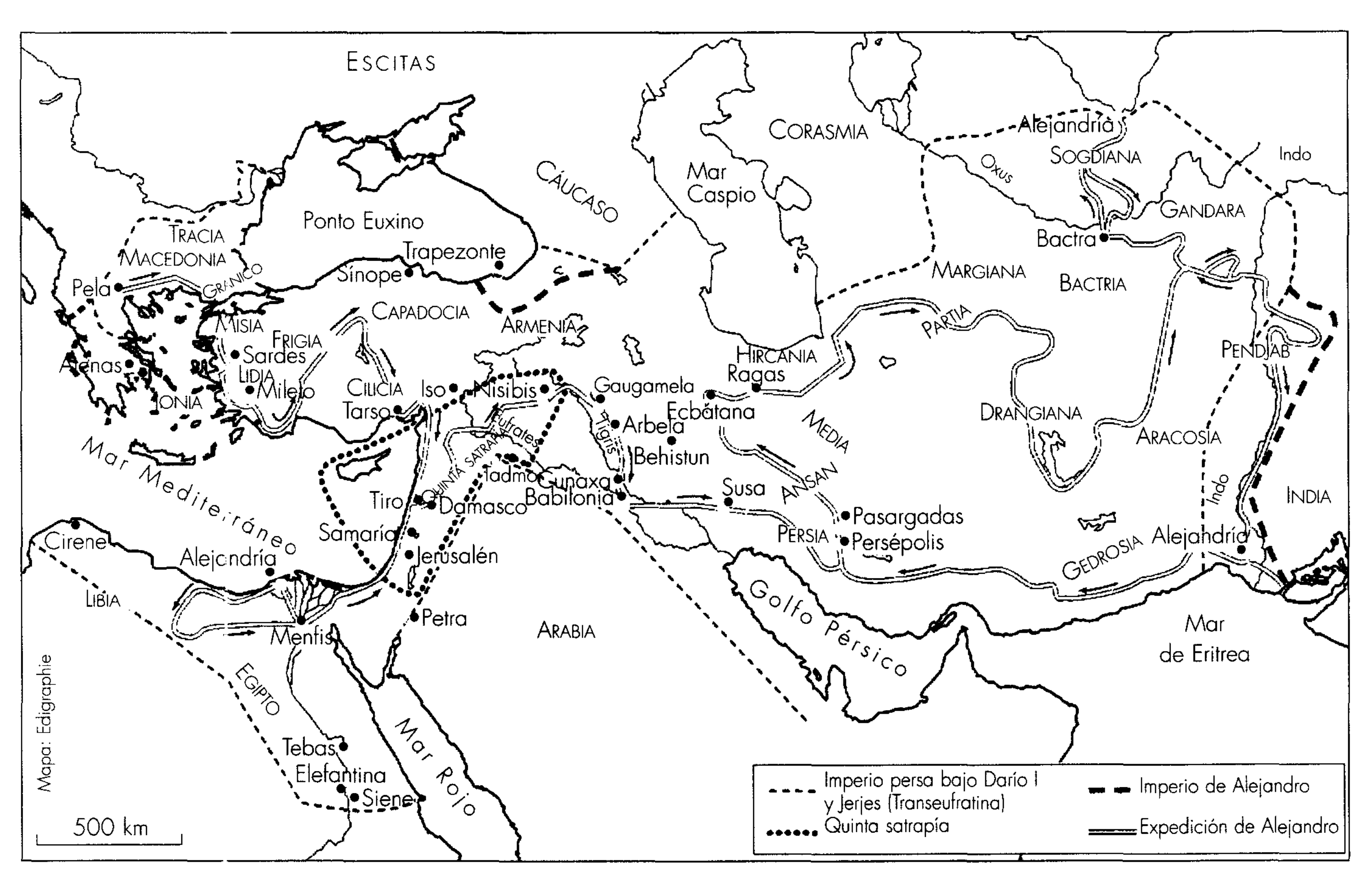
SIRIA-PALESTINA


Mar Mediterráneo
CANAÁN
Gaza
Sarujén
Sais
Tanis
(Avarís)
Pi-Ramsés
Lagos Amargos
Cadés Barnea
Heliópolis
(On)
Menfis
Oasis del Fayum
(Lago Moeris)
SINAÍ
Serabit el-Khadim
Nilo
El-Amarna
(Aketatón)
Mar
Rojo
Abidos
Nilo
Dendera
Tebas
Medinet Habú
Luxor/Karnak
Esna
Edfú
Kom Ombo
Elefantina
Asuán
Mapa: Edigraphie
100 km
NUBIA
Nilo

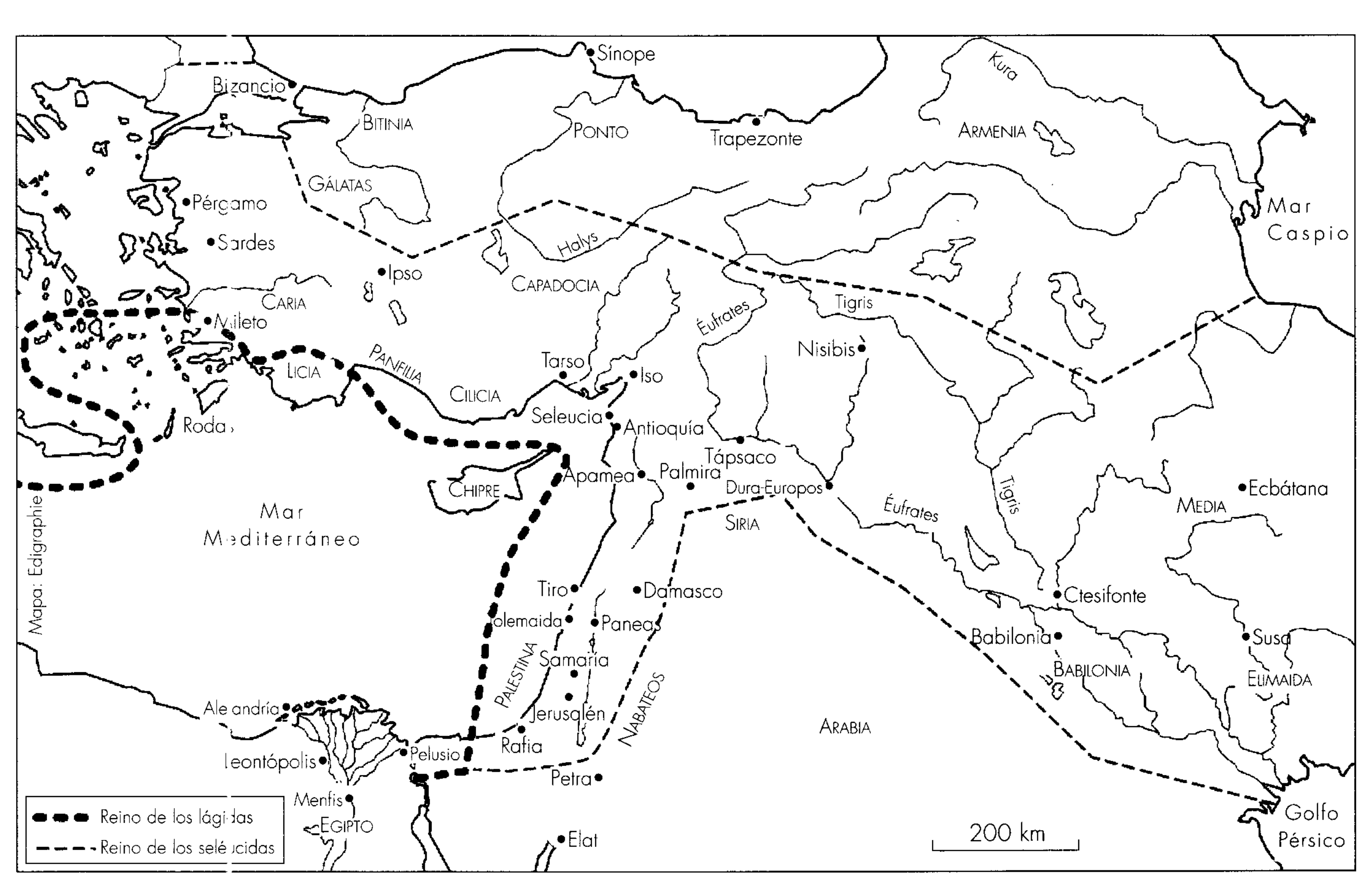
EGIPTO



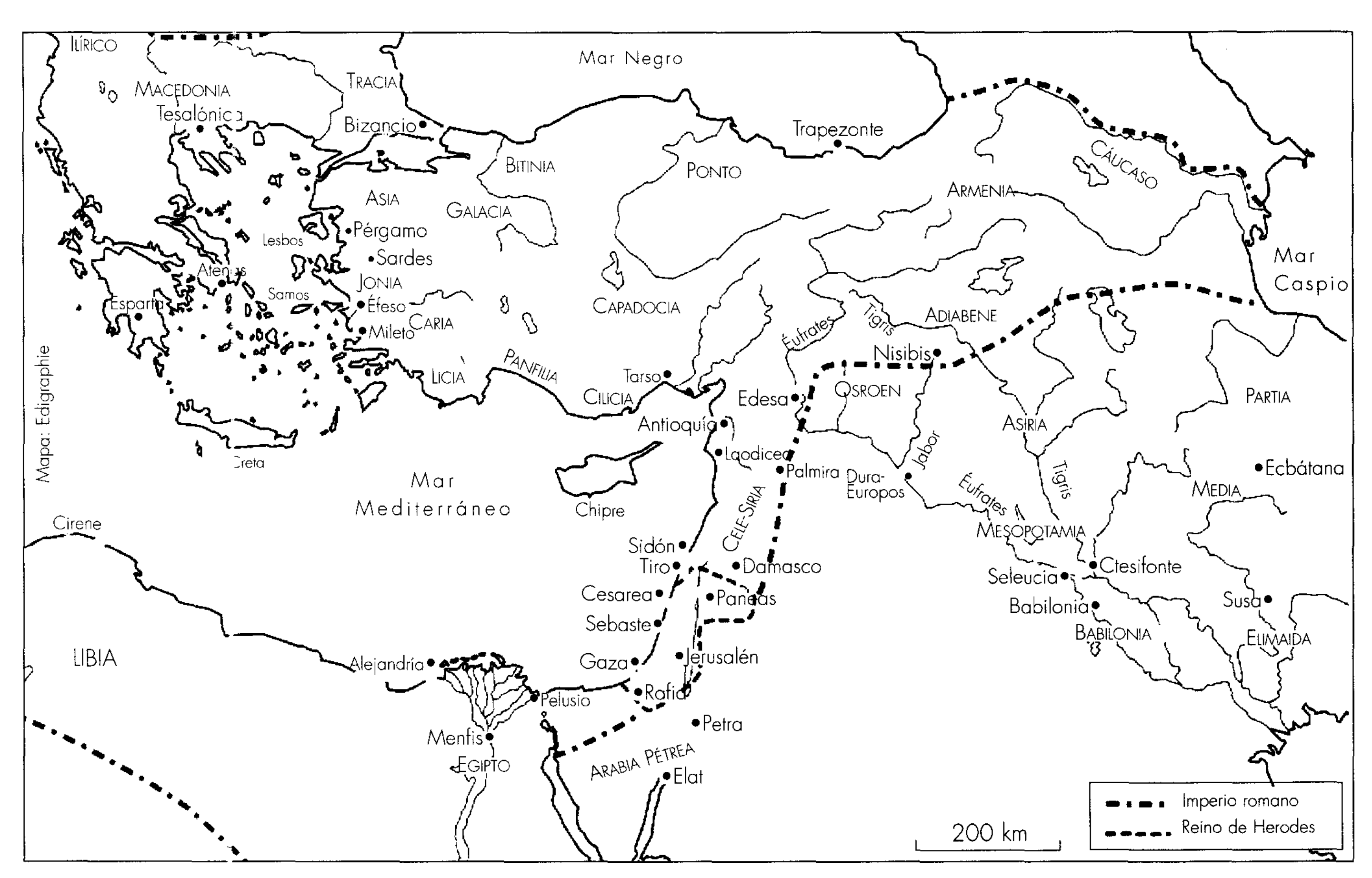
REINOS DE ISRAEL Y JUDÁ



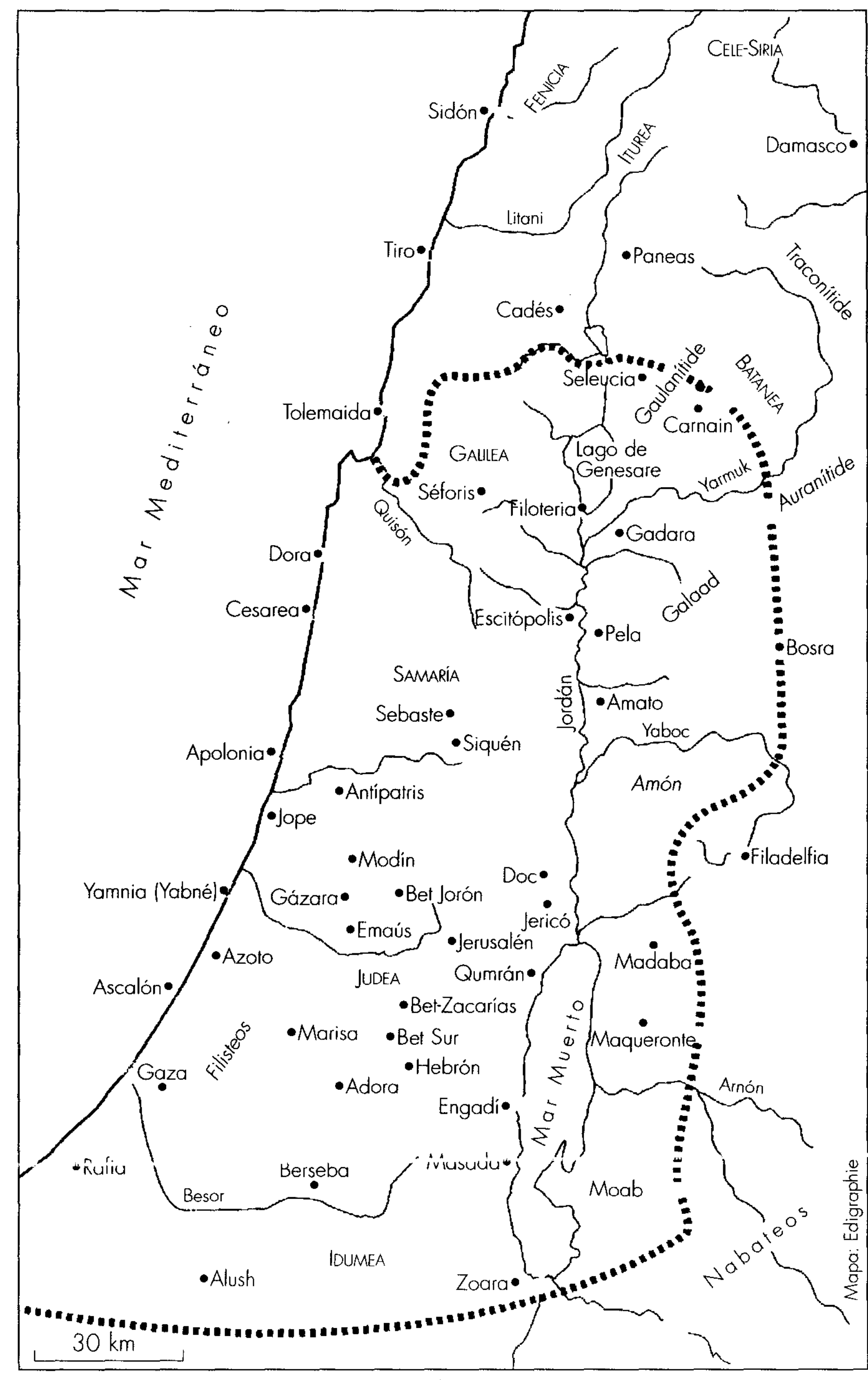
EL IMPERIO PERSA Y EL IMPERIO DE ALEJANDRO



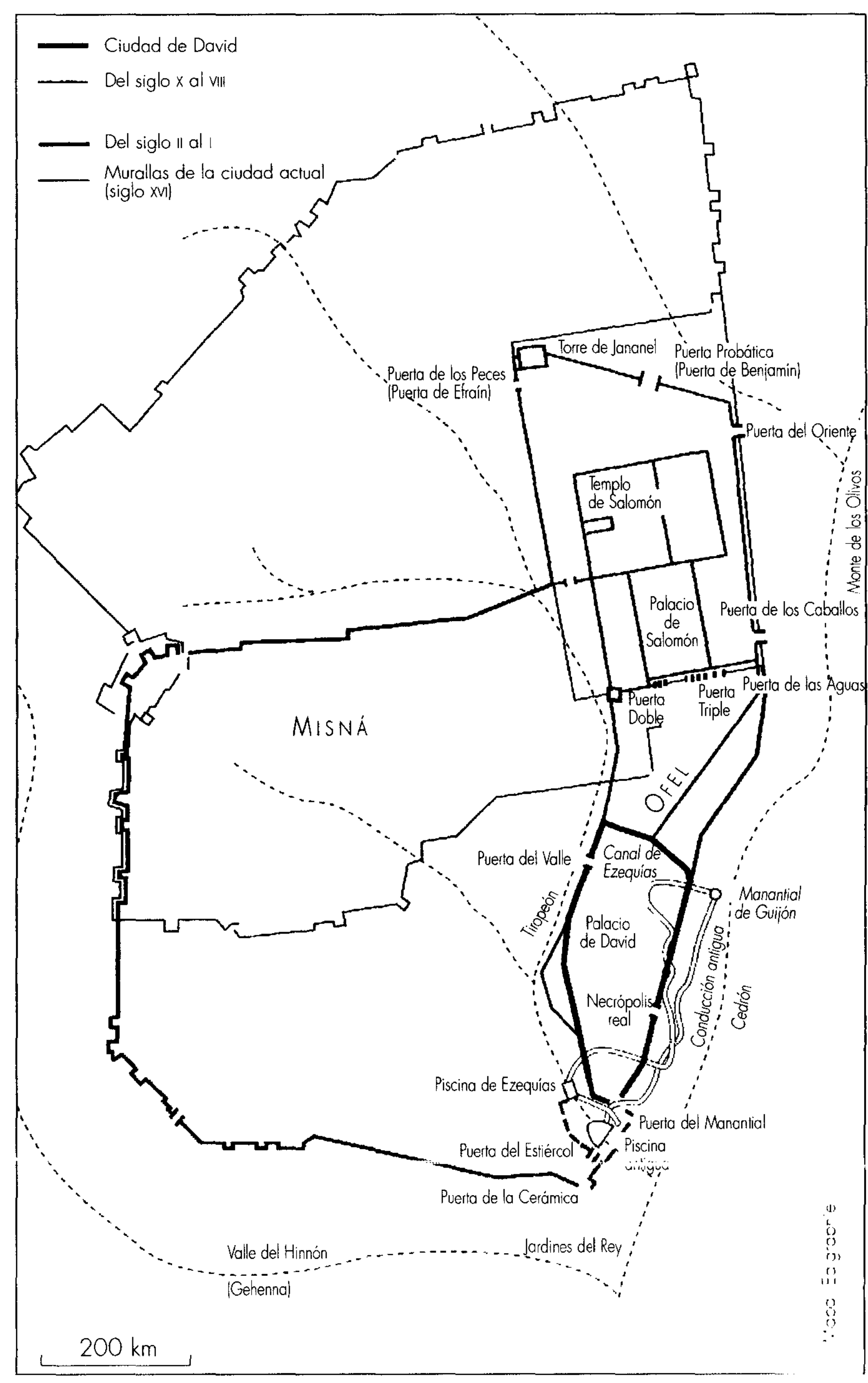
LOS REINOS HELENÍSTICOS (DESPUÉS DE 200)



IMPERIO ROMANO EN ORIENTE (AÑO 4 A.C.)



PALESTINA HELENÍSTICA Y ROMANA



JERUSALÉN EN TIEMPOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

LISTA DE AUTORES DE ESTE VOLUMEN

Philippe ABADIE, Institut catholique de Lyon	(P. A.)
Olivier ARTUS, Institut catholique de Paris	(O. A.)
Jesús ASURMENDI, Institut catholique de Paris	(J. AS.)
Joseph AUNEAU, Séminaire d'Issy-les-Moulineaux	(J. AU.)
Marie Françoise BASLEZ, Université de Paris-XII	(M.-F. B.)
Christiane DIETERLÉ, Tournon	(C. D.)
Joëlle FERRY, Institut catholique de Paris	(J. F.)
Pierre GIBERT, Institut catholique de Lyon	(P. GI.)
Philippe GRUSON, Institut catholique de Paris	(P. GR.)
Jean-Marie HUSSER, Université de Strasbourg	(J.-M. H.)
René LEBRUN, Université catholique de Louvain (Bélgica) . . .	(R. L.)
André LEMAIRE, École Pratique des Hautes Études, Paris . . .	(A. L.)
Jean LÉVÊQUE, Institut catholique de Paris	(J. L.)
Alain MARCHADOUR, Institut catholique de Toulouse	(A. MARCH.)
Alfred MARX, Université de Strasbourg	(A. MARX)
Jean MASSONNET, Institut catholique de Lyon	(J. M.)
Damien NOËL, Institut catholique de Paris	(D. N.)
Anne-Marie PELLETIER, Institut catholique de Paris	(A.-M. P.)
Charles PERROT, Institut catholique de Paris	(C. P.)
René PÉTER-CONTESSE, Neuchâtel (Suiza)	(R. P.-C.)
Jean-Pierre PRÉVOST, Hull (Québec)	J.-P. P.)
François RICHARD, Université de Nancy-II	(F. R.)
Thomas RÖMER, Université de Lausanne (Suiza)	(T. R.)
Agnès TICHIT, Institut catholique de Paris	(A. T.)
Gérard VERKINDÈRE, Université catholique de l'Ouest, Angers.	(G. V.)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

PRIMERA PARTE
LOS ORÍGENES Y LOS PATRIARCAS

SEGUNDA PARTE
EL ÉXODO Y LAS TRIBUS DE ISRAEL
p. 123

TERCERA PARTE
LOS DOS REINOS
p. 185